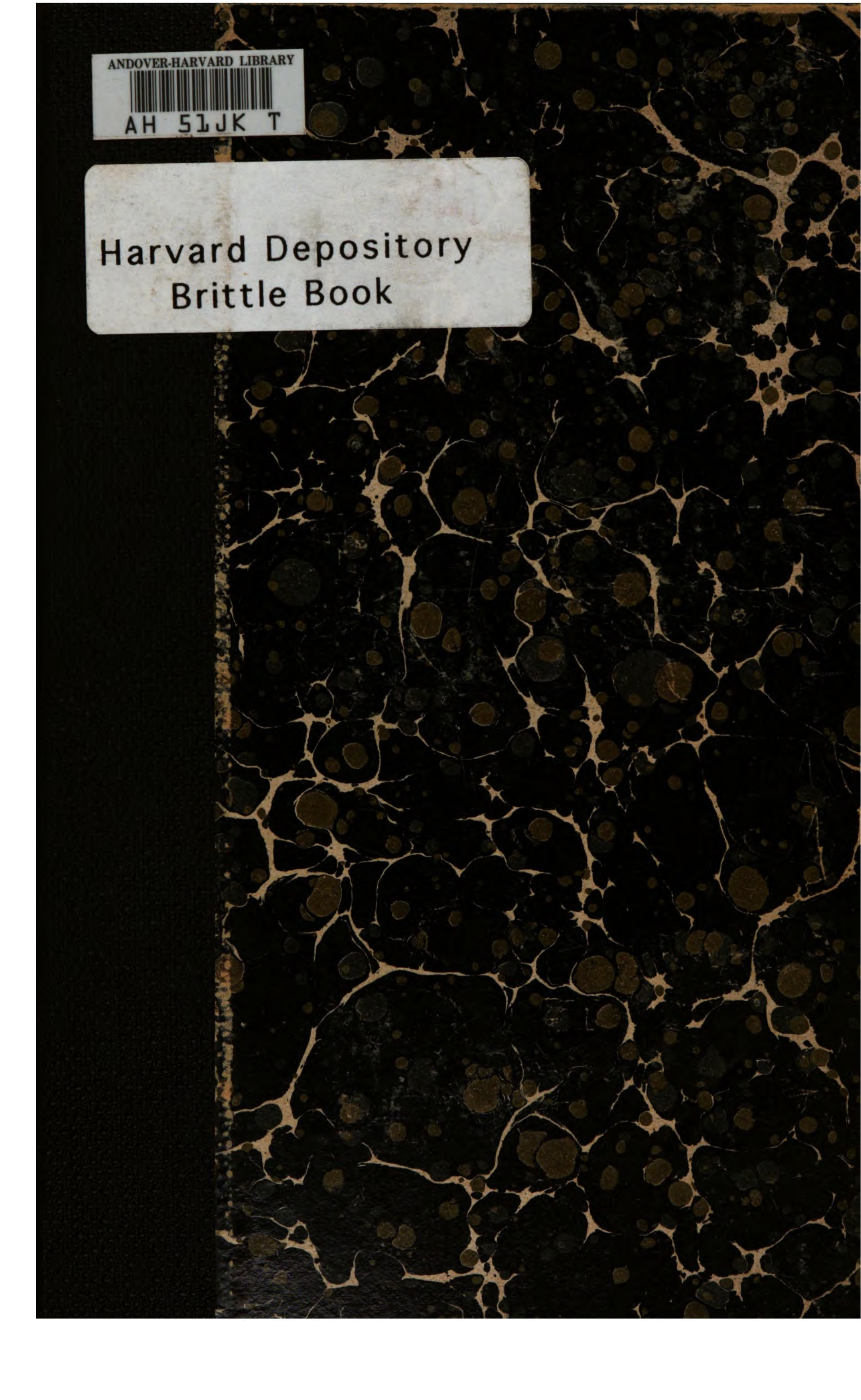

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 51JK T
Harvard Depository
Brittle Book



יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.



Veröffentlichungen
aus dem
Kirchenhistorischen Seminar München.

Herausgegeben
von
ALOIS KNÖPFLER,
Doktor der Theologie und der Philosophie, o. ö. Professor der Kirchengeschichte
an der Universität München.

II. Reihe Nr. 11:

Mensa und Confessio.

Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie

von
Dr. Franz Wieland,
Subregens in Dillingen.

I.
Der Altar der vorkonstantinischen Kirche.

MÜNCHEN 1906.
VERLAG DER J. J. LENTNER'SCHEN BUCHHANDLUNG.
(E. STAHL.)

Mensa und Confessio.

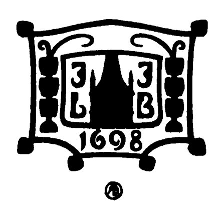
Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie

von

Dr. Franz Wieland,
Subregens in Dillingen.

I.

Der Altar der vorkonstantinischen Kirche.



MÜNCHEN 1906.
VERLAG DER J. J. LENTNER'SCHEN BUCHHANDLUNG.
(E. STAHL.)

K. b. Hof- und Universitätsbuchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Die altchristlichen Liturgien bilden gegenwärtig einen Hauptanziehungspunkt für die kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung. Literarische und monumentale Untersuchungen und Funde haben ein neues, teilweise überraschendes Licht auf jene ehrwürdige Zeit geworfen; die Folge war intensivste Beschäftigung mit altliturgischen Fragen in weiten Kreisen. Hypothesen schwirren hinüber und herüber, ein Rekonstruktionsversuch steht auf wider den andern; die Theorien reiben sich und der Erfolg wird, so hoffen wir, ein annähernd sicheres und getreues Bild des alten Kirchenwesens sein.

Mitten in diesem Kampf der Vermutungen und Aufstellungen, der Kritik und Gegenkritik steht, gleichsam verstaubt und still und kaum beachtet, der zentrale Schauplatz jener ehrwürdigen Kulte: der altchristliche

Altar. Und doch ist auch er einer liebevollen und eingehenden Untersuchung wert. Auch der Altar hat seine Geschichte durchlaufen; und wahrlich! von der schlichten Mensa der apostolischen Hausliturgie bis zur prunkvollen Confessio der Basiliken ist zeitlich und begrifflich ein weiter Weg, und die verschiedensten Ideen und Zeitverhältnisse haben seine Richtung bestimmt. Ein progressus fidei war wie der kirchlichen Lehre so auch dem christlichen Kultus, seinem Opferbegriff und seinem Altar beschieden.

Diese verschiedenen Entwicklungsphasen aufzuspüren und zu erklären soll in einer Publikation versucht werden, deren ersten Teil ich hiemit der Öffentlichkeit unterbreite. Wohl ist über den altchristlichen Altar bis in die neuere Zeit herein manches geschrieben worden. Namen wie Berthaldi, Bebel, Blackburne, Chladenius, Fabricius, Gatticus, Geret, Mizler, Molinaeus, Pocklington, Tiers, unter den neueren Fleury, Heideloff, Laib und Schwarz und namentlich Schmid werden immer mit dem christlichen Altar zusammen genannt werden. Auf ihnen beruht grösstenteils, was wir von unserem Gegenstand wissen. Allein seitdem sind zahlreiche und wichtige neue Ergebnisse zutage gefördert worden, welche die bisherige Anschauung da und dort modifizieren; und da in der neuesten Literatur der

Altar, zumal der urkirchliche, nur gelegentlich im Vorübergehen Erwähnung findet, da selbst ausführlichere Darstellungen über die dunkle Urzeit rasch hinwegeilen, um auf das glanzvollere und gesichertere Gebiet späterer Jahrhunderte zu gelangen, dürfte das vorliegende Bändchen, so hoffe ich, der Beachtung nicht unwert sein. Es behandelt den Altar der vorkonstantinischen Kirche; wenn auch die Arbeit auf so schwankem Boden — Kenner werden es zu beurteilen wissen — mühsam und vorsichtheischend ist, so darf und kann die christliche Urzeit doch nicht gescheut werden, wenn der symbolische und formelle Ausbau des christlichen Altars im ganzen Ideenreichtum seines Glanzzeitalters erkannt und verstanden werden soll. Denn so mannigfach und neu, ja zum Teil fremdartig die Ideen sein mögen, welche vom vierten Jahrhundert an die Entwicklung des christlichen Altars beeinflussten, so gewiss reichen auch seine tiefsten Wurzeln in die vergangenen Jahrhunderte zurück.

In Anbetracht meiner durch Berufspflichten verschiedenster Art sehr geteilten Zeit wird der Leser formelle Mängel wie Inkonsequenz der Zitierweise, da und dort stehen gebliebene Druckfehler u. dgl. gewiss gerne nachsehen.

Die „Görresgesellschaft zur Pflege der Wissen-

schaft im katholischen Deutschland" hat mir seinerzeit zum Zweck meiner Altarstudien eine namhafte Subvention zugehen lassen. Auch an dieser Stelle sei hiefür verbindlichst Dank gesagt.

Dillingen a/Donau, im Juni 1906.

D. Franz Wieland,
Subregens am b. Klerikalseminar.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Errata:

S. 135 Zeile 9 ist „medius“ nach „lectus“ zu streichen.
S. 139 Zeile 13 liess „Darstellungen“.
S. 151 Zeile 27 ist „denselben“ zu streichen.

Einleitung.

Wer es unternimmt, den Werdegang des christlichen Altars zu untersuchen, fühlt sich zunächst angezogen, dessen Vorgänger in den vor- und ausserchristlichen Kulten in den Kreis seiner Beobachtungen hereinzuziehen. Zunächst möchte man an die Altäre des jüdischen Tempels denken, dessen Kultus den Christen von jeher als altehrwürdiger Typus ihrer Liturgie gegolten hat. Allein wenn man bei den Vätern der ersten Jahrhunderte sich Rats erholt, so findet man bei aller Würdigung und Schätzung des alten Tempelkults dennoch eine so entschiedene Abweisung jeglichen Zusammenhangs mit demselben, dass ein Herübernehmen von Elementen aus dem Tempel durch die Urkirche völlig undenkbar erscheint. Wohl ziehen z. B. die apostolischen Väter altjüdische Kultvorschriften zur Einschärfung der christlichen Disziplin sehr fleissig heran; aber es ist stets ein Vergleich a minore ad maius, und dominierend tönt der christliche Grundsatz durch die Kirchen: der alte Tempeldienst mit seinen Opfern hat im Blute des Lammes seine Erfüllung gefunden, und nicht mehr herrscht das Gesetz über die Erlösten. Erst späteren Jahrhunderten war es vorbehalten, zwischen der alttestamentlichen und der christlichen Liturgie mehr oder weniger haltbare Verbindungsfäden zu knüpfen.

Oder sollten die uralten heidnischen Sakralgebräuche einigen Einfluss auf den Kult der Christen geübt haben? Wäre es nicht denkbar, dass die Glaubensboten, ähnlich wie es Winfrieds Nachfolger in Germanien vielfach getan, die tiefgewurzelten, fast unausrottbaren Überlieferungen und Gebräuche der bekehrten Heiden respektiert hätten, indem sie mit dem alten Gewand die neuen Ideen umhüllten? Es ist zwar gewiss, dass in den Zeiten des Glanzes die freigewordene Kirche den bekehrten Massen manche Konzession machen musste, dass nicht nur in Philosophie und Kunst das Christentum von der Antike mehr als je zuvor sich inspirieren liess, sondern selbst die Liturgie die von den Vätern ererbten heiligen Bräuche in christlichem Gewand in ihr System aufnahm — man denke z. B. nur an die Robigalien, an die quattuor tempora in ihrer ursprünglichen Bedeutung —; allein für solche Renaissance war in den Jahrhunderten der Stürme und Verfolgungen kein Boden. Die christlichen Apologeten können nicht schroff genug die Grundsätze des Christentums den heidnischen Gebräuchen gegenüberstellen. Die bekehrten Christen waren zu sehr in Gefahr, in ihre heidnischen Allüren zurückzufallen, als dass die Kirche der drei ersten Jahrhunderte dem alten Opferkult auch nur das geringste Zugeständnis hätte machen dürfen[1].

Es muss also festgehalten werden, dass die christliche Kirche in ihren Anfängen wie in ihrer Lehre, so auch in ihrer Liturgie ihre ureigensten Wege gehen musste. Die Ideen, auf welche sich ihr Kultus aufbaute, waren vom jüdischen wie vom heidnischen Opferkult gleich weit entfernt. Nur die Synagoge musste,

---

[1] Vgl. Heideloff, Der christl. Altar. Nürnberg 1838. S. 6.

wie sich zeigen wird, den aus ihr hervorgegangenen Aposteln ihre bewährte Art des Versammelns und Betens leihen.

Um uns also die Entstehung und Entwicklung des christlichen Altars klar zu stellen, dürfen wir weder die jüdischen noch die heidnischen Opferkulte befragen, sondern sind allein auf die spezifisch christliche Ideenwelt angewiesen. Die Quellen des ersten und zweiten Jahrhunderts, welche uns auf Altäre hinweisen, fliessen aber so spärlich, und auch die etwas häufigeren Stimmen aus dem dritten Jahrhundert reden so knapp und dürftig, dass die Untersuchung über den altchristlichen Altar zum guten Teil von einem ganz anderen Feld aus in Angriff genommen werden, der Altarbegriff von allgemeineren Gesichtspunkten aus erschlossen werden muss. Weil nun der Altarbegriff stets das Korrelat zum jeweiligen Opferbegriff bildet, ist es von ausschlaggebender Bedeutung, die Auffassung der Urkirche von der Eucharistie zu kennen. Hat die Urkirche ein Opfer überhaupt gekannt? Und wenn ja, wie dachte man sich dasselbe? Im Sinn einer realen Darbringung sichtbarer Gegenstände? Dann wird sich ganz von selbst auch ein Altar einstellen. Oder ist die Auffassung des Opfers eine rein geistige? Dann ist auch für einen sinnenfälligen Opferaltar kein Platz. Oder hat der Opferbegriff eine Entwicklung durchgemacht, indem das Eine Opfer im Lauf der Zeiten von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehen ward? Dann werden auch die Altarideen mit dieser Entwicklung so ziemlich gleichen Schritt gehalten haben. Man sieht, dass der Opferbegriff mehr Berücksichtigung finden muss, als es auf den ersten Blick nötig erscheinen könnte, und wird es verstehen, wenn in vorliegender Schrift über den altchristlichen Altar ein

unverhältnismässig grosser Raum dem alten Begriff des eucharistischen Opfers zugewiesen scheint. Bezüglich des letzteren wurde mit Vorzug benützt: Renz, Geschichte des Messopferbegriffs. Freising 1901.

Von nicht geringerer, jedoch mehr praktischer Bedeutung für den Altarbegriff ist die Frage nach den Kultstätten der altchristlichen Kirchen. Je weniger Gewicht das Christentum auf das Äussere seiner Kulthandlungen legt, um so blasser wird ihm der Altargedanke sein; je mehr die Formen der Liturgie ausgebaut werden, um so mehr wird der Altar in den Vordergrund treten als der Zentralpunkt des Kultus. Darum müssen zur Eruierung des Altars erst folgende Fragen beantwortet sein: Wie haben wir uns die Versammlungsräume der Urkirche auf Grund der Quellen vorzustellen? Gab es in der vorkonstantinischen Zeit auch eigene Versammlungshäuser? Wie wurden sie von den Gläubigen gewertet? als gleichgiltige Sammellokale oder als Heiligtümer? Von welcher Zeit an lassen sich eigene, christliche Kirchen feststellen? Auch die Beantwortung dieser Fragen wird einen beträchtlichen Teil unserer Schrift beanspruchen. Sie wird sich gründen müssen auf da und dort sich findende Angaben der Väter und auf noch erhaltene Reste von Monumenten. Nicht zu unterschätzende Dienste werden auch die älteren Apokryphen leisten; dieselben erheben zwar meist den Anspruch, auf die apostolische Zeit zurückzugehen, dürften aber sicher auf den Anschauungen und der Praxis ihrer faktischen Entstehungszeit beruhen und für diese wertvolle Zeugnisse bieten.

Aus der Geschichte des Opferbegriffs und der liturgischen Versammlungsstätten können wir endlich auf den Altar selbst unsere Schlüsse ziehen, welche durch die spärlichen direkten Belege der Literatur ihr

———

Korrektiv erhalten, bezw. modifiziert werden; umgekehrt können auch die letzteren durch erstere eine willkommene Illustration erfahren.

Der Haupttitel des ganzen Unternehmens lautet aber: Mensa und Confessio. Es ist bekannt, dass jeder Altar der katholischen Kirche zugleich auch ein Martyrergrab ist. Bei der ersten mensa eucharistica im Cönakulum war von dieser Eigenschaft auch nicht einmal im Keim die Rede. Darum ist die Hauptaufgabe der ganzen Untersuchung die genügende Beantwortung der Frage: Wann und aus welchen Motiven hat die christliche Kirche angefangen, mit der ursprünglichen mensa eucharistica das Heiligengrab innerlich so zu verbinden, dass schliesslich ein christlicher Altar ohne Reliquien gar nicht mehr denkbar wurde? Die erschöpfende Beantwortung dieser Frage soll in einer später erscheinenden Fortsetzung dieser Schrift versucht werden; für gegenwärtig aber legt sich die Frage nahe, ob jener Brauch der Kirche vielleicht in seinen Wurzeln schon in die vorkonstantinische Kirche sich hineinerstreckt. Darum soll im Gegenwärtigen zunächst untersucht werden, ob in den drei ersten Jahrhunderten die Verstorbenen, näherhin die Blutzeugen in Beziehung zur Eucharistie gebracht worden sind, wenn ja, welcher Art diese Beziehungen waren, wann sie zum erstenmal nachgewiesen werden können, welche Entwicklung sie durchgemacht haben. Der idealen Seite der fraglichen Erscheinung muss die praktische entsprechen; mit anderen Worten: traten die Gräber der Blutzeugen auch in physischen Kontakt mit der Eucharistiefeier? Dies hängt wiederum zusammen mit der weiteren Frage: wo befanden sich vor Konstantin die christlichen Kirchen? Was ist zu halten von der Theorie, dass sie sich in der Regel auf

den Cömeterien befanden, und dass die Gräber der Martyrer oft selbst den Altar gebildet haben? Man hat den Reliquienaltar in der Tat auf die Katakombenliturgie zurückgeführt[1]. Es muss darum untersucht werden, ob diese eine solche Ausdehnung besass, dass sie für alle Zukunft die Form des Altars beeinflussen konnte. Darum muss auch speziell den Cömeterien gewissenhafte Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Demgemäss wird sich unsere Arbeit über folgende Hauptpunkte verbreiten müssen: Die Liturgie und der Opfergedanke des apostolischen Zeitalters — die Kultstätten des apostolischen Zeitalters — der Altar des apostolischen Zeitalters — die Weiterentwicklung des christlichen Opfergedankens — die Totenliturgie und der Martyrerkult — die christlichen Kultstätten des zweiten und dritten Jahrhunderts — der Altar des zweiten und dritten Jahrhunderts.

I. Der Altar in der Liturgie der Apostel.

I. Die Liturgie der Apostel.

1. Die christliche Synagoge.

Die Apostelkirche stand, und zwar in Palästina selbst, wie auch in der Diaspora, unter dem Zeichen des Judenchristentums, indem dieses entweder numerisch das Übergewicht hatte, oder wenigstens in seinen Ideen vorherrschend war. Die Judenchristen dachten zunächst nicht daran, den Kontakt mit dem Mosaismus aufzugeben, erblickten vielmehr im neuen Testament die eigentliche Vollendung des Judentums. Für diese Auffassung

---

[1] De Rossi, Roma sotterranea vol. III p. 426. Vgl. Schmid, Der christl. Altar und sein Schmuck (Regensburg 1871) S. 50ff.

konnten sie sich auf die ausdrückliche Erklärung des Herrn selbst[1] sowie auf dessen ganzes Verhalten, insbesondere auf die Erst-, ja Einzigberücksichtigung Israels von seiten des Herrn berufen. In der Tat vermochten sich auch die Apostel selbst von dieser Anschauung nur schwer und langsam zu befreien. Typische Zeugen hiefür sind Petrus in Joppe[2] und Paulus in Jerusalem[3]. So begreift sich leicht, wie ein eigenes Konzil nötig wurde, um das Verhältnis der Heiden zum Gesetz festzulegen, und auch dieses trug den herkömmlichen Anschauungen noch in weitgehendem Masse Rechnung. Hiezu kam, dass die Judenchristen in Jerusalem das Andenken an die Person und die Worte des Herrn in ganz besonders lebendiger Erinnerung hatten. Diese örtliche und zeitliche Nähe des Urquells der neuen Religion in Verbindung mit der den Juden durch Jahrhunderte anerzogenen Neigung zu exklusiv-nationaler Absonderung erzeugten hier mehr als irgendwo die denkbar innigsten Äusserungen religiöser Solidarität, besonders unter dem aufregenden Einfluss der unmittelbar bevorstehend gedachten Parusie. Deshalb finden wir in Jerusalem wie nirgends sonst das Gemeinschaftsleben ausgeprägt, welches seinen höchsten Grad in der freiwilligen Gütergemeinschaft erreichte. Dieselben Tendenzen finden wir in den apostolischen Gemeinden in der Diaspora, nur dass dieselben dort etwas zurückgedrängt erscheinen, insofern in den meisten Fällen die neugegründeten Gemeinden von hellenistischen Elementen stark durchsetzt waren. Dessenungeachtet blieben auch hier die altjüdischen Überlieferungen herrschend. So finden wir die Apostel auf ihren Missions-

---

[1] Matth. V 17.
[2] Act. X 14 ss.; XI 3.
[3] Act. XXI 21 ss.

reisen, gemäss den Weisungen des Meisters, stets zuerst in den Synagogen der Diaspora. Aber auch als sie sich an die Heiden wandten, trugen sie in deren Glauben und Leben natürlicherweise mit ihrer Lehre und Disziplin auch jüdische Ideen hinein, welche ihrerseits in den bekehrten Juden Rückhalt und Stütze fanden, vielleicht zu eifrig, da Paulus in seinem Römer- und Galaterbrief wiederholt Anlass nimmt, zuweit gehenden judaistischen Aspirationen entgegenzutreten. Immerhin war die Ideenverwandtschaft zwischen Juden- und Christentum auch nach dem Bruch des letzteren mit der Synagoge so stark und die Kultäusserungen beider Religionen einander so ähnlich, dass im ganzen apostolischen Jahrhundert heidnischerseits beide beständig verwechselt werden konnten[1].

Wenn wir nun nach all dem Gesagten nach der Liturgie der apostolischen Kirchen fragen, so werden wir zunächst an den Kult der Synagoge gewiesen. So lange die Jünger Jesu sich noch zur jüdischen Religionsgemeinschaft rechneten und diese zu christianisieren hofften, schlossen sie sich allerdings noch den Übungen ihrer ehemaligen Glaubensgenossen an. Predigt und Gebet fand zum hervorragenden Teil im Tempel[2] statt und zwar in der Halle Salomos[3]. Selbst die herkömmlichen jüdischen Gebetszeiten wurden eingehalten[4]. Indes mussten die Christen von Anfang an eine gewisse Reserve seitens ihrer bisherigen Glaubensgenossen er-

---

[1] Vgl. hierüber Wieland, Die genet. Entwicklung der sog. ordines minores in den drei ersten Jahrh. Rom 1897. S. 2—7. Vgl. dagegen Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth (Freib. 1899) S. 12.

[2] Act. II 46.

[3] Act. V 12.

[4] Act. III 1.

fahren: sie blieben eine geschlossene Gruppe, und, so beliebt sie beim Volke waren, „niemand wagte es, sich ihnen beizugesellen“[1], bis in kurzer Frist der Bruch förmlich vollzogen wurde. Diese Erfahrung musste die junge Christengemeinde ihrerseits zu um so innigerem Zusammenschluss veranlassen, und den Schwerpunkt der religiösen Übung allmählich aus dem Tempel weg in die Hausversammlungen verschieben. Diese waren von Anfang an schon in Übung gewesen und bildeten im Gegensatz zur Propaganda im Tempel die interne Familienfeier, die eigentliche Liturgie der Christengemeinschaft. Allein auch diese trug aus den oben berührten Ursachen zunächst durchaus das Gepräge einerseits der altgewohnten jüdischen Synagogalversammlung, andrerseits der vom Herrn selbst verklärten häuslichen Passahfeier.

Die erste Zusammenstellung der liturgischen Verrichtungen in der Urkirche findet sich in Act. II 42 ausgesprochen: *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.* Der Text scheidet genau zwei Gruppen von Tätigkeiten von einander: Lehre und Koinonie, Brotbrechen und Gebete. Was bedeutet *κοινωνία* an dieser Stelle? Jedenfalls ist die Identität mit Brotbrechen abzuweisen, da der Text eine solche ausschliesst. Der Ausdruck *κοινωνία* kann also nur irgend ein Mitteilen, und zwar ein Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit bezeichnen, gleichwie auch anderwärts die Liebesgaben der Wohltätigkeit *κοινωνία, κοινωνεῖν* heissen[2]. Es handelt sich hier also entweder um eine Sammlung für die Armen oder um ein förmliches

[1] Act. V 13.

[2] II Cor. VIII 4; IX 12—15. Hebr. XIII 16. Didache IV 8. Funk, Patr. app. (1901) p. 12.

Liebesmahl. Für beides finden sich in den Apostelschriften Belege. Für Jerusalem und Korinth steht ein Liebesmahl fest, wie aus Act. VI 1 und I Cor. XV 21 hervorgeht. In Jerusalem fielen nun Predigt und Liebesmahl zeitlich zusammen, griffen wenigstens zeitlich ineinander über. Dies verraten die Apostel selbst, wenn sie in Act. VI Anstand nehmen, „das Wort Gottes zu vernachlässigen“ und dafür „bei den Tischen zu dienen“. Eine Kollision beider Funktionen konnte ja doch nur bei annähernder Gleichzeitigkeit derselben zu fürchten sein. Das Brotbrechen, das heisst, das eucharistische Mahl, kommt hier nicht in Frage, da bei solch einfachem Genuss weder die Witwen der Hellenisten Jerusalems noch die Armen Korinths über Zurücksetzung und Verkürzung zu klagen gehabt hätten. Es steht demnach fest, dass in der Urkirche die Liturgie mit der Lehre begann, während deren oder in deren unmittelbarem Anschluss ein umfangreiches Liebesmahl „an den Tischen“ einsetzte. Die ganze Feier fand ihren Abschluss und Höhepunkt in der *κλάσις τοῦ ἄρτου* und den gemeinsamen *προσευχαί*. Die *κλάσις τοῦ ἄρτου* müssen wir uns im Anschluss an die *κοινωνία* als deren Kulminationspunkt denken. Den Beweis hiefür liefert, abgesehen vom Verlauf des ersten Abendmahls, I Tim. IV 4—6, wo der Apostel mit Rücksicht auf die jüdischen Bedenken hinsichtlich der Speisen erklärt, dass keine Speise unrein sei, wenn sie *μετ᾽ εὐχαριστίας* genossen werde; denn sie wird geheiligt *διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*. Damit ist gesagt, dass die Speisen durch Gottes Wort und die Gebetszusammenkunft bei der Eucharistiefeier heilig werden und dass die *εὐχαριστία* das heiligende Moment der Feier ist. Hier erhebt sich aber die Frage: Darf jedesmal, so oft in den apostolischen Schriften vom „Brotbrechen“ die Rede ist, hierunter

die eigentliche Eucharistie verstanden werden? Dass es bei den Aposteln ein vom Herrnmahl verschiedenes Brotbrechen gab, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Ein Beispiel hievon bietet Act. XXVII 35. Desgleichen steht aber auch ausser Frage, dass das Mahl in I Cor. X 16 das Herrnmahl ist und dass das *κυριακὸν δεῖπνον* in I Cor. XI 20 ss. durch die angeschlossene Eucharistie zum Herrnmahl wird. In c. IX und X der Didache ein vom eucharistischen Herrnmahl verschiedenes, wenn auch rituelles Mahl zu sehen, scheinen der Wortlaut der Danksagungsformularien, die ehrerbietigen Ausdrücke für Kelch und Brot, die Warnung, „das Heilige den Hunden zu geben“, geradezu zu verbieten. Überdies wäre es doch seltsam, wenn das Ritualbuch gerade die feierlichste Funktion der Liturgie mit Stillschweigen übergangen und dafür das nicht-eucharistische Mahl so ausführlich besprochen haben sollte. Die übrigen in der Apostelgeschichte erwähnten Mahlfeiern müssen nicht notwendig als eucharistische gefasst werden. Allein letztere Eigenschaft ist auch nicht geradezu ausgeschlossen, namentlich da nicht, wo das Brotbrechen als Versammlungszweck ausgesprochen ist, wie in Act. XX 7, 11 oder förmlich *θυσία* heisst, wie Didache c. XIV. Dass des Weines hiebei nicht Erwähnung geschieht, kann nicht beirren; denn auch die apostolischen Väter reden, wie der I. Korintherbrief, wiederholt nur vom Brot, auch da, wo zweifellos von der Eucharistie die Rede ist[1].

Man könnte andrerseits versucht sein, das Liebesmahl und das Brotbrechen für schlechthin identisch zu halten, wenn man liesst: *καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγιαλλάσει κτλ*[2].

---

[1] Vgl. indes hierüber Funk in Revue d'hist. eccl. 1903.

[2] Act. II 46.

Allein hier ist überhaupt nicht vom Liebesmahl, sondern nur vom „Brotbrechen“ allein die Rede. Denn der Ausdruck *μετελάμβανον τροφῆς* umschliesst nicht allein das Partizip *κλῶντες ἄρτον,* sondern auch das Partizip *προςκαρτεροῦντες ἐν τῷ ἱερῷ,* hat also eine viel allgemeinere Bedeutung als bisher angenommen wurde. In der Tat hat *τροφή* schon in der klassischen Graecität oft den umfassenden Sinn von „Lebensweise, Lebensführung“ überhaupt[1], und unsere Stelle wollte demnach nur besagen: Sie lebten miteinander, indem sie täglich im Tempel verharrten, in den Häusern aber Brot brachen u. s. w. Wir finden auch wirklich das Brotbrechen ohne das Liebesmahl in Act. XX 7, 11. In I Cor. XI 20 ff. wird die ganze Mahlzeit *κυριακὸν δεῖπνον* genannt, und zwar ist zunächst die Rede von einem reichlichen Mahl, zu welchem man regelmässig zusammenkommt (*εἰς τὸ φαγεῖν*). Die Rücksichtslosigkeit, mit welcher manche nicht der Armen warten (*ἐκδέχεσθαι*), hat für solche den unwürdigen Genuss des Brotes und Kelches zur Folge, „weil sie nämlich für das *ἓν σῶμα* keinen Sinn haben.“ Wir haben also bei diesem *δεῖπνον κυριακόν* ein zweifaches Geniessen zu unterscheiden: eine eigentliche Mahlzeit, bei welcher man sich sogar des Guten zuviel tun kann, und den Genuss des Einen Brotes und des Einen Kelches, an welchem alle teil haben: *εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν. οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν*[2]. Von diesem letzteren Mahl wäre schwerlich jemand trunken oder auch nur satt geworden. Hier sehen wir also die Koinonie deutlich vom Brotbrechen geschieden.

---

[1] Z. B. Soph. El. 1183, Oi. 362. Ai. 499; Plat. ep. 7 p. 336 C. Phaed. p. 81 D.

[2] I Cor. X 17.

Es ist für unsern Zweck nicht von grosser Bedeutung, ob das Brotbrechen der Koinonie vorausging oder nachfolgte[1]. Es kommt darauf an, ob man die Worte *προλαμβάνειν* und *ἐκδέχεσθαι* im zeitlichen Sinn von „zum Voraus essen“ und „warten“ nimmt, oder als „für sich allein vorwegnehmen“ und „einander bewirten, der Armen warten“ versteht, was beides angeht. Soviel indes steht fest: der Apostel tadelt nicht, dass die Corinther nicht auf die etwa vorher zu geniessende Eucharistie warten, sondern dass sie ihr Mitgebrachtes nicht mit den Armen teilen; die Folge dieses *οὐκ ἐκδέχεσθαι* ist der unwürdige Eucharistiegenuss; ferner steht fest, dass dieses Mahl im Gegensatz zu dem privaten Speisen zu Haus ein rituelles Verbrüderungsmahl ist und wegen der damit verbundenen Eucharistie *κυριακὸν δεῖπνον*, Herrenmahl heisst.

Endlich scheint Ignatius[2] indirekt auf die vergängliche Agape hinzuweisen, wenn er das Fleisch Christi als Gottesbrot und sein Blut als „die unvergängliche Agape“ bezeichnet. Dieses nach dem Wortsinn von Act. II 42 vom Liebesmahl verschiedene Brotbrechen ist also nicht schlechthin eine Fortsetzung der Koinonie, sondern hat eine hohe, eigentlich liturgische Bedeutung. Denn wiederholt wird als Hauptzweck der christlichen Versammlung einfach das „Brotbrechen“ bezeichnet; so Act. XX 7: „Am ersten des Sabbats, als wir zum Brotbrechen versammelt waren,“ obwohl das Brotbrechen selbst erst spät im Verlauf der Versammlung stattfand. Noch die Didache verlangt[3]: „Am Sonntag versammelt

---

[1] S. Rohr a. a. O. S. 35 f. — Von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche (Leipz. 1905; T. u. U. n. F. XIV 2 b) S 16.

[2] ad Rom. VII 3, Funk l. c. p. 260.

[3] XIV 1 l. c. p. 32.

euch und brechet Brot.“ Dieses „Brotbrechen“ muss also ein besonders weihevoller Akt gewesen sein. Auf jeden Fall muss an ein rituelles, liturgisches Mahl gedacht werden, dessen Wesen im Unterschied von der Koinonie Brot und Wein allein ausmachen. Es ist aber nur ein einziges rituelles Mahl bekannt, das Herrnmahl, welches Jesus selbst zu seinem Gedächtnis zu halten befahl und an welches Paulus die Verkündigung des Todes des Herrn knüpft. Dieses Herrnmahl stellt demnach ein Gedächtnismahl dar und besteht, ganz entsprechend dem uralten jüdischen Totenmahl, dem „Brot der Schmerzen“ und dem „Becher des Trostes“[1] aus Brot und Wein.

Dieses Brot und dieser Wein ist aber das Höchste, was es auf Erden geben kann; nicht im gemeinsamen Geniessen desselben besteht der symbolische Leib des Herrn, sondern die Speise selbst ist heilig und die Fülle des Segens. So drückt sich Ignatius aus: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας*[2]. Läge dieses *φάρμακον* nur in dem gemeinsam-Geniessen, so hätte nicht *ὅς ἐστιν*, sondern *ὅ ἐστιν* gesagt werden müssen. So aber wird das Brot selbst *φάρμακον* genannt. Desgleichen ist nach Smyrn. VII die Eucharistie „das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, welches (nicht: welcher) für unsere Sünden gelitten hat und welches der Vater durch seine Güte wieder erweckt hat“. Übrigens identifiziert schon Paulus[3] das Brot und den Trank mit dem Herrn selbst, indem er den geistlichen Felsen, woraus Israel trank, Christus nennt und diesen Vorgang als Typus der Gegenwart bezeichnet. Zudem stünden die schweren Folgen, welche der

---

[1] Cabrol, Dictionnaire de l’archéologie chrétienne et de la liturgie art. agape p. 779 ss.

[2] Ad Eph. XX 2 ed. Funk 1901 p. 230.

[3] I Cor. X 3 s.

Apostel[1] für unwürdigen Genuss dieses Brotes und dieses Kelches konstatiert, in gar keinem Verhältnis zur Verletzung eines blossen Symbols, einer blossen Zeremonie.

Den Abschluss der ganzen Feier bildeten die *προςευχαί*, die allgemeinen Fürbittgebete auf Grund der Eucharistie.

Fassen wir den Verlauf der apostolischen Gemeindeversammlungen kurz zusammen, so ergibt sich folgendes Schema: 1. Predigt mit Lesung[2] (bisweilen nach vorausgegangenen allgemeinen Fürbittgebeten, obwohl das „vor allem bitte ich" in I Tim. II durchaus nicht zeitlich gefasst werden muss). 2. *κοινωνία* in Form eines Liebesmahls oder wenigstens einer Almosensammlung. 3. Als Höhepunkt der Koinonie das Brotbrechen. 4. Danksagung und Bittgebete. 3. und 4. können auch der Koinonie vorausgegangen sein. Vergleicht man hiemit den Inhalt der synagogalen Gebetsversammlung, so drängt sich die Ähnlichkeit beider Liturgien von selbst auf. Die Sabbatfeier in der Synagoge zerfiel in folgende Akte: 1. Gemeinsames Gebet. 2. Lesung der Thora und der Propheten; daran angeschlossen eine Predigt, zu welcher, wie bei den Christen die Charismatiker, beliebige Teilnehmer das Wort erhalten konnten. 3. Ausführliche Fürbittgebete und Segnungen. 4. Sammlung für die Armen (*κοινωνία*)[3]. Im Verlauf der christlichen Versammlung, wie in demjenigen der Synagoge finden wir aber je eine Funktion, welche der Gebetsversammlung der andern Religionsgemeinschaft fremd zu sein scheint, nämlich dort den Segen, hier das Brotbrechen. Da indes nach dem Vorausgegangenen

[1] I Cor. XI 27—30.

[2] I Tim. IV 13.

[3] Vgl. hiezu Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1901. II. Bd. S. 451.

nicht zu zweifeln ist, dass die christlichen Versammlungen ihr Vorbild in den jüdischen hatten, könnte auch in diesen beiden, scheinbar divergierenden Verrichtungen eine Analogie sich herausstellen, welche dahin geht, dass, was dort der Segen ist, hier in intensiverem Mass das Brotbrechen sein muss. Eine nähere Untersuchung beider Akte wird diese Vermutung nahelegen.

In der Synagogalversammlung folgte nach der Predigt eine Reihe von Benediktionen folgenden Inhalts: Gottes Segen wird herabgerufen auf die Synagogenvorsteher und Gesetzeslehrer sowie deren Schüler in Israel und in der Diaspora, auf alle Versammlungen und deren Teilnehmer, auf diejenigen, welche die Kultusbedürfnisse bestreiten und auf die Wohltäter der Armen und Fremden; darauf folgen spezielle Bitten für Fastende, Kranke, für den König und die Führer des Volkes, endlich Bitten für die Seelen der Verstorbenen; den Schluss bildet ein Gebet um Gedeihen der Feldfrüchte und eine allgemeine Gebetformel um den Frieden. Auf jedes Segensgebet antwortet das Volk mit „Amen“[1].

Ganz analoge Fürbittgebete fanden nun auch in den christlichen Versammlungen statt, nämlich „für alle Menschen: für die Könige und alle, welche hoch stehen, damit wir ein ruhiges und sicheres Leben führen“[2]. Wenn die Christen im Gegensatz zu den Juden, welche nur für ihre Stammesgenossen beten, alle Menschen in ihre Fürsprache einschliessen, so erklärt der Apostel diese Abweichung — er mochte seine Gründe dafür haben — mit der Berufung aller Menschen zum Heil. Wenn nun die Fürbittgebete der Christen sich, wie es

[1] Vgl. Cabrol und Leclercq, Monumenta eccl. liturg. vol. I p. XIX ss.

[2] I Tim. II 1 s.

nach Ausweis der Schrift[1] wenigstens in Jerusalem war, an das Brotbrechen anschlossen, so hat man letzteres als Grundlage für dieselben betrachtet, als die Quelle des Segens für alle, und so hat auch Paulus die Eucharistie, vielleicht gerade im Hinblick auf diesen Gemeinschaftsgedanken das *ποτήριον εὐλογίας* genannt[2].

2. Das christliche Passah.

Mit dieser offensichtlich dem Synagogenkult entlehnten Feier wurde im „Brotbrechen" das jüdische Hauspassah verbunden, ja der Kern der apostolischen Liturgie hat in diesem sein Muster. Das Urbild der christlichen Liturgie, das Abendmahl des Herrn, tritt uns nach seinem Zeitpunkt wie nach seiner Symbolik als die vorläufige Erfüllung des uralten Passahmahls der Kinder Israels entgegen. Das Passahlamm, dessen an die Türpfosten gestrichenes Blut die Hebräer vor dem Tode bewahrt hatte, diente ihnen zur Speise als Unterpfand der Genüsse im verheissenen Land, das von Milch und Honig fliesst. Jahr für Jahr hatten die Kinder Israels gemäss dem Auftrag des Herrn dieses Mahl gehalten als Symbol jenes noch herrlicheren Mahles, welches die Kinder Abrahams, im messianischen Reich geniessen werden. So hat auch der Herr am Vorabend seines Todes im Kreise seiner Jünger jenes symbolische Passahlamm gegessen, das Erlösungsmahl Israels; unmittelbar darauf aber und an Stelle desselben reichte er seinen Jüngern das Erlösungsmahl des neuen Bundes, das wahre Passah, nicht mehr das leere, rein sinnbildliche, tote Fleisch des geschlachteten Lammes, sondern den lebendigen Leib mit dem Blute des Osterlammes, welches tags darauf in den

---

[1] Act II 42.

[2] I Cor. X 16.

Tod gehen wollte. Gleichwie das tote Fleisch des Lammes die Essenden an dessen erlösende Schlachtung erinnerte, so sollte der lebendige Leib und das lebendige Blut des Herrn die geniessenden Jünger an die morgige erlösende Schlachtung des Gotteslamms erinnern. „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, welches für euch vergossen wird.“ Dieses „hingeben“ und „vergiessen“ erfolgt nicht jetzt beim Mahle, sondern erst folgenden Tags; denn Christus stirbt nicht zweimal. So wenig also das Essen des Passahlamms im alten Bund ein Opfer war, so wenig ist das Mahl des Herrn-leibs und des Herrn-bluts dessen Schlachtung. Hier wie dort ist der Genuss erst das (antezipierte) Resultat der Schlachtung. Die Herstellung der lebendigen Gestalten des Leibes und Blutes ist in deren Trennung das Bild, das Symbol des einmaligen Opfertodes[1].

„Nach der Lehre der Schrift ist also die Feier des Abendmahles ein Mahl, welches dadurch das Opfer Christi am Kreuze repräsentiert, dass die zwei Gegenstände des Mahles, welche bereitet und genossen werden, das wirkliche Fleisch und das wirkliche Blut Christi sind[2].“ Das Abendmahl des Herrn war also nach Zeit und Inhalt das Passahmahl im eminenten Sinn des Wortes.

Nicht anders ward auch dessen Wiederholung in den Tagen der apostolischen Urkirche aufgefasst. Wie der Herr selbst im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ostermahl die Eucharistie begründete, indem er den Hallelbecher zum eucharistischen Kelch machte, so hielten auch, befolgend sein Gebot, die Apostel und Jünger das Liebesmahl, die Koinonie, und als Höhepunkt

[1] Näheres siehe bei Renz, Die Geschichte des Messopferbegriffs I S. 119 ff.

[2] Renz a. a. O. S. 141.

und Abschluss derselben die Eucharistie. Da eben der Ritus dieses Hallelbechers bei den Juden täglich vorzunehmen gestattet war[1], konnte auch der eifrigste Judaist in der neuen Liturgie keinen Bruch mit der altjüdischen Praxis befürchten. Die Urkunden der Apostel reden allerdings nicht viel von dem Passahcharakter der Eucharistiefeier, lassen uns aber auch nicht ohne Andeutungen. Was z. B. Paulus an alttestamentlichen Typen für unsere Feier heranzieht, ist dem Ideenkreis des Passah, dem Auszug aus Ägypten entnommen[2]. Er nennt ausdrücklich Christus das Passahlamm, wenn er sagt: „als unser Passah ist Christus geopfert worden; deshalb lasst uns Mahlzeit halten nicht im alten Sauerteig, sondern im Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit[3].“ Noch im zweiten Jahrhundert identifiziert ein gnostisches Evangelium ausdrücklich die Passahfeier der Apostel in Jerusalem mit der Eucharistiefeier. Der Herr spricht dort zu seinen Jüngern: „Gedenket meines Todes. Wenn nun das Passah stattfinden wird, dann wird einer unter euch ins Gefängnis geworfen werden . . . er wird trauern, dass er nicht feiert das Passah mit euch . . . (folgt die Weissagung der Befreiung) . . . Er kommt heraus und geht zu euch und bringt eine Nachtwache mit euch zu, indem er bei euch bleibt, bis der Hahn kräht. Wenn ihr aber mein Gedächtnis und Liebesmahl vollendet habt, so wird man ihn wieder ins Gefängnis werfen[4].“ Passah und Gedächtnismahl des Herrn wurde also auch später noch als eines und das-

---

[1] Bickell, Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier. Zeitschr. f. k. Theol., 1880, S. 90 Fussnote 1.

[2] I Cor. X 11 ss.

[3] I Cor. V 7 s.

[4] Hennecke, Neutest. Apokryphen S. 39.

selbe gedacht. Für die Berechtigung dieses Glaubens spricht endlich die merkwürdige Ideenverwandtschaft der in der Zwölfapostellehre enthaltenen Eulogie mit derjenigen des altjüdischen Passahrituals selbst. Schon das Vorhandensein eines stereotypen Segensspruchs für Brot und Kelch weist auf das dem Judenchristen geläufige Vorbild. Vielleicht hat der Herr selbst, als er bei der Einsetzungsfeier „Dank sagte", an das traditionelle Formular angeknüpft. Es lässt sich in den beiderseitigen Schlusseulogien eine so auffallende Parallele zwischen dem Volk Israel und der Kirche hinsichtlich ihrer beiderseitigen Wünsche und Hoffnungen konstatieren, dass man unwillkürlich an eine Redaktion des einen nach dem Muster des andern denkt[1]. Wir stellen im folgenden die beiderseitigen Eulogien einander gegenüber[2].

Passahritual.	Zwölfapostellehre.
Über den Kelch:	Eulogie über den Kelch:
Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt, der Du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast. (Von Ewigkeit zu Ewigkeit.)	Wir sagen Dir Dank unser Vater für den heiligen Weinstock Deines Knechtes David, welchen Du uns gezeigt hast durch Jesus Deinen Sohn. Ehre sei Dir in Ewigkeit.
Über das Brot:	Eulogie über das Brot:
Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt, der Du Brot aus der Erde hervorbringst.	Wir sagen Dir Dank unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche Du uns kundgegeben hast

[1] Vgl. von der Goltz a. a. O. S. 14—17.

[2] Nach Bickell, Die neuentdeckte Lehre der Apostel und die Liturgie. Zeitschr. f. k. Theol., 1884, S. 405 ff.

durch Jesus Deinen Sohn. Ehre sei Dir in Ewigkeit! Gleichwie dieses gebrochene Brot zerstreut war über die Berge und gesammelt Eines geworden ist, so möge gesammelt werden Deine Kirche von den Grenzen der Erde her in Dein Reich. Denn Dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit!

Dankeulogie nach dem Trinken des Hallelbechers:

Gelobt seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, für den Weinstock und für die Frucht des Weinstocks (und für den Ertrag des Feldes) und für das herrliche, gute und geräumige Land, welches Du in Deinem Wohlgefallen unsern Vätern verliehen hast, auf dass sie von seiner Frucht essen und von seinem Guten sich sättigen sollten. Erbarme Dich, o Herr, unser Gott über uns und über Israel, Dein

Nachdem ihr euch aber gesättigt, sollt ihr also Dank sagen:

Wir sagen Dir Dank, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, dem Du in unseren Herzen Wohnung bereitet hast, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die Du uns gezeigt hast durch Deinen Sohn Jesus. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herr, hast alles erschaffen um Deines Namens willen, hast Speise und Trank den Menschen gegeben zur Erquick-

Volk, und über Jerusalem, Deine Stadt (hier fügte sich nach der Zerstörung Jerusalems die Bitte um Wiederaufbau der Stadt und um die Zurückführung Israels ein); denn Du, o Herr, bist gut und tust allen Gutes. Gelobt seist Du, o Herr, für das Land und seine Früchte!

ung, auf dass sie Dir Dank sagen, uns aber geistliche Speise und Trank und ewiges Leben aus Gnade verliehen durch Deinen Sohn. Vor allem sagen wir Dir Dank, weil Du mächtig bist; Dir sei Ehre in Ewigkeit! Gedenke, o Herr, Deiner Gemeinde, sie herauszuführen aus allem Übel und sie zu vollenden in Deiner Liebe; und bringe sie zusammen von den vier Winden, die geheiligte, in Dein Reich, das Du ihr bereitet . . .

Der Zusammenhang zwischen beiden Ritualien ist klar. Es verschlägt schliesslich wenig, ob man in der Didache-Eulogie das jüdische Passamahl oder die jüdische Vorfeiertagsmahlzeit erkennen will[1]. In jedem Fall handelt es sich um ein rituelles Mahl nach dem Vorbild des jüdischen. Gleichwohl scheint auf Grund der evangelischen Berichte die Ansicht den Vorzug zu verdienen, dass Christus sein Mahl tatsächlich als Passah feiern wollte. Damit wäre auch für das Didache-Mahl der Passahcharakter gesichert.

Halten wir über unsere bisherigen Beobachtungen Rückschau, so ergibt sich für die eucharistische Feier

---

[1] Vgl. von der Goltz a. a. O. S. 1.

der Apostelkirche folgendes: Die Apostelliturgie hat ihr Ur- und Vorbild in den Sabbatgottesdiensten der Synagoge, verknüpft mit den Zeremonien des Hallelbechers aus der häuslichen Passahfeier. Nach vorausgegangenem Gebet und Unterricht nahm die Gemeinde die abendliche Hauptmahlzeit ein. Deren Höhepunkt bildete „das Brotbrechen“. Während und nach dem Eucharistiegenuss fanden Lobgesänge und Fürbittgebete statt, deren Inhalt sich mit demjenigen des Hallelpsalms decken mochte[1].

3. Opferauffassung der apostolischen Liturgie.

Von hoher Wichtigkeit ist schliesslich die Frage: Ist in den Apostelttagen der Eucharistiefeier als solcher ein Opfercharakter zugeschrieben worden? Galt die christliche Liturgie von Anfang an als Opferfeier im Sinn einer selbständigen Opferzeremonie? Oder wurde sie unter dem Gesichtspunkt eines Mahles aufgefasst?

Zunächst wird man zugeben müssen, dass eine selbständige Opferhandlung der Christen im Sinn einer objektiven Darbringung in den Schriften des neuen Testaments exegetisch nicht nachzuweisen ist. Angefangen von den Einsetzungsberichten, wo der Herr Brot und Wein als sein erst in der Zukunft hinzugebendes Fleisch und Blut erklärt, bis zu Paulus, der mit aller Schärfe das eine und einmalige Opfer Jesu am Kreuz hervorhebt, der im Eucharistiegenuss nur den Anschluss der Geniessenden an den einst Geopferten[2] und die Verkündigung seines Todes[3] er-

[1] Vgl. Bickell, Messe und Pascha. Mainz, Kirchheim 1872, S. 37 ff.

[2] I Cor. X 16.

[3] ib. XI 23 s. Vgl. I Petr. III 18: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.

blickt, ist der damals geltende Begriff vom Opfer in Anwendung auf die Eucharistie der Schrift fremd. Ein anderes Sühnopfer als die Darbringung eines Lebewesens mittels Blutvergiessen kannte man aber nicht; vielmehr hätte die heute ganz klare und korrekte Bezeichnung der Eucharistiefeier als Opfer unter den Judenchristen wie Heidenchristen bedenkliche Begriffsverwirrungen zur Folge haben müssen. Man kann sich für die Auffassung der urkirchlichen Eucharistiefeier als einer Opferhandlung nicht auf die Worte des Paulus berufen, welcher sagt: „Sind nicht die, welche die Opfer essen, teilhaft des Altars? . . . Ich will nicht, dass ihr mit den Dämonen Anteil habet. Ihr könnt nicht den Kelch der Dämonen und den Kelch des Herrn trinken. Ihr könnt nicht teil haben am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen“ [1]. Diese Stelle spricht überhaupt nicht von einer Opferhandlung, sondern von der Opferspeise, das heisst vom Geniessen eines bereits dargebrachten Opfers, wie aus dem Verlauf der ganzen Ausführung (besonders V. 25) hervorgeht. Wer von heidnischen Opferspeisen geniesst, meint der Apostel, der wird ein Tischgenosse der Dämonen, und wer das Fleisch und Blut Christi geniesst, der ist ein Tischgenosse des Herrn. Beides zugleich könnt ihr nicht sein. Hier wie dort ist nicht von einer gegenwärtigen Opferhandlung die Rede, sondern vom Geniessen der bereits geschlachteten Opfer. Dem Apostel kommt es hier gar nicht darauf an, den Unterschied des Kreuzopfers und des heidnischen Opfers zu besprechen; das tertium comparationis ist vielmehr die Gemeinschaft mit dem Herrn, bezw. mit den Dämonen [2].

[1] I Cor. X 18 ss.

[2] Vgl. Renz a. a. O. S. 134.

Ebensowenig kann man für die Eucharistiefeier als Opfertat Hebr. XIII 10 beanspruchen: „Wir haben einen Opferaltar, von dem die Zeltdiener nicht essen dürfen.“ Der Apostel bewegt sich hier ganz in den Ideen und Ausdrücken des altjüdischen Opferkults. Wie dort die im Lager Befindlichen von den Sühnopfern nicht essen dürfen, diese vielmehr ausserhalb des Lagers verbrannt werden, so haben auch jetzt noch die Zeltdiener keinen Anteil am wahren Opferlamm, das „ausserhalb des Lagers“ getötet worden. Der Ausdruck *θυσιαστήριον* ist dem jüdischen Kult entlehnt und lediglich eine Metonymie, wie schon Thomas von Aquin [1] erkannt hat. Es ist hier keine Rede von einem eucharistischen Opfer oder gar einem eucharistischen „Altar“, sondern lediglich von dem extra castra, ausserhalb des Judentums, gekreuzigten Christus. Dieser ist der einzige Altar, welchen die Apostel kennen [2]. Das Opfer, welches die Christen von sich aus darzubringen haben, ist allein „die Frucht der Lippen, die Gottes Namen preisen, das Opfer des Lobes durch Christus“ [3]. Das Opfer des Lobes aber gründet sich auf die Eucharistie, durch welche die Christen Gott alle Verherrlichung darbringen. Die *θυσία*, von welcher die Didache spricht [4], ist gleichfalls nicht eine objektive Darbringung, sondern wiederum „Lobopfer“ der Gemeinde durch Christus, der im geheiligten Brot und Kelch den Vater verherrlicht [5]. Ähnliches gilt vom ersten Clemensbrief [6]. Nachdem dort

[1] Comm. in omnes d. Pauli ep.

[2] Vgl. Renz a. a. O. S. 111 ff.

[3] Hebr. XIII 12, 15.

[4] XIV 1, 2 l. c. p. 32.

[5] Renz a. a. O. S. 147.

[6] c. XXXVI 1 l. c. p. 144.

im vorausgegangenen Kapitel ein gutes Leben und das Lob Gottes als einzige Opfergaben bezeichnet worden und jetzt Jesus Christus der Hohepriester unserer *προσφοραί* genannt wird, so ist über die Bedeutung des letzteren Ausdrucks kein Zweifel mehr übrig. Und wenn Ignatius[1] von Bischöfen spricht, welche „heilig und ohne Tadel *τὰ δῶρα προςήνεγκον*, so sind unter diesen *δῶρα* entweder das tadellose Leben und das Gotteslob dieser Männer selbst, oder aber die eucharistischen Lobpreisungen der Gemeinde zu verstehen, deren Leiter und Vorbeter der Bischof ist. Ein Papiasfragment bezeichnet den Höhepunkt der liturgischen Feier schlicht als Lobpreis Gottes durch die Eucharistie. Die Trauben drängen sich hier um den Heiligen mit der Bitte: me sume! per me Dominum benedic![2] Sich für die Auffassung von Brot und Wein als Opfergabe an Gott auf Ign. ad Smyrn. VII 1 zu berufen, wo die Eucharistie *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* heisse, geht nicht an; der Brief wendet sich schon vom c. II an gegen jene „Streitenden", welche nicht an die wahre Menschheit Christi glauben und folgerichtig auch der gemeinsamen Eucharistie sich enthalten und fügt an fraglicher Stelle bei: „diejenigen, welche der Gabe Gottes widersprechen, gehen in ihrem Streiten zugrunde." Nach dem ganzen Zusammenhang aber bedeutet hier *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* nicht Opfergabe an Gott, sondern Gabe von Gott.

Es steht sohin fest, dass die Liturgie der Urkirche, herausgewachsen aus der Synagogenliturgie und dem Passahritus die Eucharistiefeier nicht unter dem Gesichtspunkt einer materiellen Opferdarbringung, sondern unter

---

[1] c. XLIV 4 l. c. p. 156.
[2] Funk l. c. p. 348.

dem Gesichtspunkt eines Mahles betrachtet hat, eines Mahles, welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinn ist. Dieses „Danksagen“, und dazu ein untadeliges Leben ist das einzige Opfer, welches der Herr verlangt; denn er selbst bedarf keiner Gabe[1]. Hätten die Väter eine Darbringung von Brot und Wein, oder von Leib und Blut des Herrn als Opfer angesehen, so hätten sie in ihren Schriften davon reden müssen, um so mehr, da die Gelegenheit hiezu allenthalben im Text gegeben gewesen wäre.

2. Der Ort der apostolischen Liturgie.

4. Synaxis der Apostel.

Als Schauplatz der apostolischen Liturgie kommen drei Arten von Räumlichkeiten in Betracht: Tempel und bezw. Synagogen, gemietete öffentliche Hallen und Privathäuser. So lang die Judenchristen die Gemeinschaft mit ihren bisherigen Glaubensgenossen und die Hoffnung auf Vereinigung mit denselben in Einem Bekenntnis nicht aufgegeben hatten, fanden sie sich mit jenen im Tempel ein[1], jedoch als geschlossene Gruppe in einem ganz bestimmten Teil des Vorhofs, nämlich in der Halle Salomons. Hier verharrten sie einmütig im Gebet und der Verkündigung, beziehungsweise Anhörung des Wortes. Dementsprechend stellten sich die Christen ausserhalb Jerusalems zur wöchentlichen Sabbatfeier in den Synagogen ein; denn Saulus liess sich, um die Christen in Palästina, speziell in Damaskus, ausfindig zu machen, schriftliche Vollmachten an

---

[1] Clem. ad Cor. I 38, 4 l. c. p. 148; 52, 1—4 p. 166.

[2] Act. II 46; V 42.

die Synagogen erteilen[1]. Freilich war der leitende Gedanke der Jünger die Propaganda[2]. Es ist aber kaum zu bezweifeln, dass dort, wo etwa die ganze oder fast die ganze Judengemeinde sich bekehrte, die Synagoge das Versammlungslokal verblieb.

Wo nun die Synagoge nicht zu haben war, musste man sich nach anderen, geeigneten Räumlichkeiten umsehen. Da den Aposteln und Jüngern alles daran gelegen sein musste, bei ihren Vorträgen einen möglichst grossen Kreis von Zuhörern zu haben, konnten nur grosse und öffentlich zugängliche Räumlichkeiten in Betracht kommen. Wie daher Paulus die Kühnheit hatte, zu Athen im Areopag aufzutreten, so werden die Apostel auch anderwärts jene öffentlichen Hallen in Anspruch genommen haben, welche, zumal in Städten, zu den verschiedensten Zwecken vermietet wurden und den Namen scholae trugen. So lesen wir auch[3], dass Paulus mit den Seinen aus der Synagoge ausschied und in einer öffentlichen Halle, welche zu öffentlichen Lehrvorträgen dienen mochte, der *σχολὴ Τυράννου* zwei Jahre lang lehrte, „so dass alle Bewohner Kleinasiens, Juden und Hellenen, das Wort des Herrn vernehmen konnten. Es ist nun selbstverständlich, dass alle bisher genannten Örtlichkeiten sich lediglich für Lehrvorträge und höchstens noch gemeinsames Gebet eigneten. Daher wäre, auch wenn die Christen im Tempel zu Jerusalem nicht mehr und mehr isoliert[4] und aus den meisten Synagogen förmlich verwiesen worden wären, ein Raum für das intimste Element des christlichen Kultus von Anfang an Bedürfnis gewesen. Schon der

---

[1] Act. IX 2.
[2] Act. XVII 1; XVIII 7.
[3] Act. XIX 9.
[4] Act. V 13.

äussere Verlauf und der ganze Charakter dieser Feier war nach ihrem jüdischen Vorbild auf die diskreten Innenräume eines Hauses angewiesen. Gleichwie das Passahmahl von jeher ein Familienmahl war, so auch die christliche Agape. Da dieselbe ohnehin zugleich die abendliche Hauptmahlzeit bildete, welche die neue Gottesfamilie gemeinschaftlich einnahm, war man von selbst auf die grossen Speisesäle besser eingerichteter Privathäuser angewiesen. Dabei ergab sich von selbst, dass, wo keine Synagogen sich befanden, oder wo die Judengemeinde ganz oder zum Teil sich ablehnend verhielt, auch die Lehre und das gemeinsame Gebet sich in die Privathäuser bekehrter Juden oder Heiden flüchten mussten. Darum dürfen wir, auch für die günstigsten Gemeindeverhältnisse, den Bericht der Apostel über die jerusalemische Gemeinde: *καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον μετελάμβανον τροφῆς*[1] unbedenklich auch auf die Liturgie in der Diaspora anwenden. Einmal ist ein solches Privatlokal näher angegeben, „im Obergeschoss mit vielen Lampen"[2].

In kleineren Orten mochte also die Gemeinde zum Brotbrechen in dem Haus eines Mitbruders abendlich zusammenkommen und in brüderlicher Eintracht die Hauptmahlzeit mit „Danksagung" einnehmen. Schwieriger ist die Frage, wie es in grossen, zahlreichen Gemeinden gehalten wurde. Gleichwie seit der Hasmonäerzeit selbst in Jerusalem mehrere Synagogen sich befanden, so konnte sich auch die jedenfalls zirka 1000 Seelen starke Christengemeinde Jerusalems — so viel Jerusalemitaner dürfen unter den 3000 am

[1] Act. II 46.
[2] Act. XX 8.

ersten Pfingstfest Getauften sicherlich angenommen werden — unmöglich in einem einzigen Privatlokal, zumal zu einer Mahlzeit zusammenfinden. Dasselbe geht vielleicht aus dem Vorgang Act. VI hervor. Die Apostel halten es für unangezeigt, das Wort Gottes zu verlassen und dafür bei den Tischen zu dienen. Andere sollen dies besorgen, „wir aber wollen dem Gebet und dem Dienst des Wortes obliegen." Es wäre nun nicht einzusehen gewesen, warum nicht die übrigen Apostel während der Predigt des Einen, der gerade das Wort hatte, bei der Speisung hätten die Aufsicht führen können. Darum müssen gleichzeitig mehrere Versammlungen und mehrere „Tische" angenommen werden, bei welchen je ein Apostel jeweils präsidiert haben mag. Eine solche Teilversammlung suchte Petrus nach seiner Befreiung aus dem Kerker auf[1]. In derselben präsidierte wahrscheinlich Johannes Markus; „er kam in das Haus der Maria, der Mutter des Johannes, wo viele versammelt waren und beteten." Ein gnostisches Evangelienbruchstück bezeichnet noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts diese Versammlung als eucharistische[2].

Solcher Teilversammlungen könnte man in Jerusalem, entsprechend der Zahl der für die Tische aufgestellten Diakonen vielleicht sieben annehmen. Jedenfalls ist der wiederholt gebrauchte Ausdruck *κατ' οἶκον* nicht schlechthin mit „zu Hause" zu übersetzen, sondern vielmehr mit „nach Häusern", und zwar mit Rücksicht auf die oben erwähnten numerischen Verhältnisse nicht im Sinne von „abwechselnd nach Häusern", sondern „verteilt nach Häusern", indem in jedem Haus eine

---

[1] Act. XII 12.

[2] Hennecke, Neut. Apokr. S. 38f. Vgl. oben S. 19.

Gruppe sich um einen Apostel als Hausvater zum Hallel scharte.

Wenn ferner Paulus im ersten Korintherbrief[1] das Essen von Einem gebrochenen Brot und das Trinken von Einem Kelch so stark hervorhebt, so liegt die Annahme sehr nahe, dass, um das Symbol der Einheit zu wahren, das Herrnbrot und der Herrnkelch tatsächlich aus einem einzigen Brot und einem einzigen Kelch bestanden haben, was wiederum eine allzugrosse Versammlung schlechterdings ausschliessen würde.

Ein bedeutsames Licht werfen auf unsere Frage auch die Grüsse, welche die Apostel in ihren Briefen an die einzelnen Gemeinden richten. Es geht nämlich aus denselben hervor, dass in grossen Städten tatsächlich sich eine Mehrzahl von Kirchen befunden haben muss. Während nämlich Paulus im Römerbrief[2] einfachhin von „der" Kirche im kleinen Kenchreä spricht, sendet er seinen Brief zwar an „alle Heiligen, welche in Rom sind"[3], entbietet aber spezielle Grüsse an Aquilas und Priska „und deren Hausgemeinde"[4], an „diejenigen aus Aristobuls Hause"[5], an die aus des Narzissus Hause[6], an Asynkritus, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas „und die bei ihnen befindlichen Brüder"[7], an Olympas und „alle bei ihnen befindlichen Heiligen"[8]. Wenn man unter den letzteren auch lediglich Hausgenossen, nicht Gemeinden erblicken wollte,

---

[1] X 17.
[2] XVI 1.
[3] I 7.
[4] XVI 5.
[5] XVI 11.
[6] ibid.
[7] XVI 14.
[8] XVI 15.

so lässt die „Hausgemeinde bei Aquilas und Priska" jedenfalls keinen Zweifel an der Mehrzahl von Teilgemeinden in Rom übrig, da jene Gemeinde, weil besonders begrüsst, nicht mit den Adressaten überhaupt, den Heiligen Roms, identisch sein kann. Ähnliche Verhältnisse müssen in Korinth geherrscht haben, wo wir zwei Hauskirchen kennen lernen, die eine im Hause des Gaius (wenigstens nach dem griechischen Text), welcher den Apostel Paulus bei dessen zweiter Anwesenheit (im Jahre 58) beherbergte[1], die andere im Hause des Stephanas, Fortunatus und Achaikus[2], welche zwar zur Zeit der Abfassung des I. Corintherbriefs in Ephesus (im Jahr 57) beim Apostel sich befanden (offenbar zufällig, weil der Apostel ihre Anwesenheit eigens bemerkt), aber die Erstlinge aus Achaia genannt werden[3]. Würde man andernfalls deren Haus in Ephesus suchen, so ergäben sich für Ephesus zwei Hauskirchen, da auch Aquilas und Priska dort eine Hausgemeinde haben, unter welcher der Apostel wohnt[4]. Weitere Hausgemeinden lernen wir in Laodicea[5] und in Kolossä kennen[6].

Aus dem Gesagten ergibt sich ein zweifaches Resultat: Erstens, dass in den späteren Wirkungsjahren der Apostel die christliche Liturgie völlig, auch mit Gebet und Lehre, in die Privathäuser sich zurückgezogen hat; zweitens, dass in grösseren Städten, wo dementsprechend auch die Christengemeinde zahlreich war, diese sich auf eine Anzahl einzelner Hauskirchen

[1] Rom. XVI 23.
[2] I Cor. XVI 15.
[3] ibid.
[4] I Cor. XVI 19.
[5] Col. IV 15.
[6] Philem. 2.

verteilte, welchen je eine bestimmte Abteilung der Christen zugewiesen war. Letzteres geht auch daraus hervor, dass besagte Hausgemeinden stets mit dem bestimmten Artikel bezeichnet, mithin genau determiniert sind.

5. Versammlungsort der Kirche zur Zeit der apostolischen Väter.

Nicht anders stand es um die grösseren Gemeinden in der Zeit der apostolischen Väter. Wenn diese so dringend die kirchliche Einheit betonen[1], so dringen sie nicht auf äussere, numerische Einheit, sondern auf die innere, geistige. Nicht gegen loyale, durch die Verhältnisse gebotene Teilversammlungen wird angekämpft, sondern gegen eigenmächtige Winkelkonventikel, welche sich der Aufsicht des Klerus entziehen. In den verschiedensten Wendungen wird die ideale Einheit verlangt, welche dann herrscht, wenn man dem Bischof und dem Presbyterium untertan ist[2]; wer sich Christ nennt und den Namen Bischof im Mund führt, sonst aber alles getrennt vom Bischof (*χωρὶς αὐτοῦ*) vornimmt, der hält keine giltige, vorschriftsmässige Versammlung[3]. Vielmehr muss man einmütig alles vornehmen unter dem Vorsitz des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen[4]; getrennt von diesem kann keine *ἐκκλησία* zustande kommen[5]. In kleineren Ge-

---

[1] Ep. Barnab. IV 10 l. c. p. 48. Ign. ad Eph. XIII 1 p. 224; XX 2 p. 230. ad Magn. IV p. 232 s.; VI p. 234; VII p. 234 s. ad Trall. II 2, 3 p. 244; III ibid.; VII 2 p. 246 s. ad Philad. IV p. 266. ad Polyc. IV 2 p. 290; VI p. 292.

[2] Ign. ad Eph. XX 2 p. 230.

[3] Ign. ad Magn. IV l. c. p. 232 s.

[4] ibid. VI p. 234. ad Trall. II 2 p. 244.

[5] ad Trall. III ibid.; VII 2 p. 246 s.

meinden, wie in Magnesia mag tatsächlich die ganze Gemeinde in einem einzigen Lokal Platz gefunden und so auch äusserlich eine geschlossene Versammlung gebildet haben, in grossen Gemeinden gibt Ignatius selbst Liturgie in Abteilungen zu, wie er z. B. an die blühende Gemeinde von Smyrna schreibt: „Niemand nehme etwas die Kirche angehendes getrennt vom Bischof vor. Nur jene Eucharistiefeier soll als giltig erachtet werden, welche unter dem Bischof oder wen der Bischof selbst damit beauftragt, vor sich geht[1].“ Die Eucharistieversammlung wird also geleitet entweder vom Bischof oder von einem von ihm bevollmächtigten Presbyter, niemals aber *χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου*, das heisst in idealer Unabhängigkeit vom Bischof. Wenn der Besuch der Versammlung seitens der Gemeinde zu Zeiten ein flauer ist und Ignatius sich veranlasst sieht, auf „dichter besuchte“ Versammlungen zu dringen, wobei Mann für Mann mit Namensaufruf kontrolliert werden soll[2], so spricht dies weder für noch gegen eine Liturgie in Teilversammlungen, desgleichen nicht der Hinweis auf *μία εὐχαριστία, εἷς ἄρτος, ἓν ποτήριον*, da es dem Verfasser nicht auf die äusserliche, tatsächliche, sondern auf die ideale Einheit ankommt, deren Fundament und Kennzeichen die Unterordnung unter die kirchlich aufgestellten Vorsteher ausmacht, wie aus den KK. VII und VIII im Brief an die Gemeinde von Smyrna deutlich zu ersehen ist.

Man darf sich nun die privaten Versammlungsräume, in welchen die Apostel und Jünger des Herrn zu ihrer Liturgie zusammenkamen, keinesfalls nach Analogie eines Oratoriums oder Sanktuariums vorstellen, welches vom damaligen Charakter der Liturgie als

[1] VIII l. c. p. 282.

[2] ad Eph. XX 2 l. c. p. 230 ad Polyc. IV 2 p. 290.

Mahl durchaus nicht erfordert gewesen wäre. Unter der *ἐκκλησία* des apostolischen Jahrhunderts ist niemals ein Ort, sondern immer die Versammlung, die Gemeinde der Gläubigen zu verstehen. Der Ort, wo man sich einfand, war in jenen beschränkten Zeitverhältnissen völlig belanglos. Ja, die Christen der Urzeit wiesen irgendwelche Lokalisierung ihrer Gotteswohnung und ihres Kultus ausdrücklich zurück. Zeuge hiefür ist schon Stephanus, welcher gegenüber den auf ihren Tempel pochenden Juden auf Gottes Allgegenwart hinweist, der keiner Wohnung von Menschenhänden bedarf[1]. Aber auch noch der Barnabasbrief vom Ende des apostolischen Jahrhunderts spricht vom „geistigen Tempel“ unter Ausschluss eines materiellen[2]; und zwar ist dieser *ναός* hier nicht etwa als innerer Seelentempel, sondern als einträchtige Versammlung gedacht, weil nach dem Zusammenhang das *μονάζειν* (allein bleiben) *ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι* in Gegensatz zum *ναός* zur Gemeinschaft gerückt ist. K. XVI derselben Schrift ergeht sich ausführlich in der Darlegung, dass es für die Christen nur Einen Tempel gebe und dies der geistige Tempel sei, der in uns selbst dem Herrn erbaut werden solle. Nirgends der Begriff eines christlichen Heiligtums, dessen Erwähnung an dieser Stelle doch nahe gelegen hätte. Es war den damaligen Christen nicht um ein Kultheiligtum, sondern um das „sich versammeln“, das *ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχεσθαι*, kurz um die ideale ecclesia zu tun.

Aus dem Charakter und dem Schauplatz der apostolischen Liturgie wird sich nun von selbst die Antwort auf die Frage nach dem apostolischen Altar ergeben.

[1] Act. VII 44 ss.

[2] IV 10 ss. *γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ.* Funk l. c. p. 48.

3. Der „Altar“ des apostolischen Zeitalters.

6. Folgerungen aus dem Vorigen.

Die Liturgie des apostolischen Jahrhunderts hat die Eucharistie, das heisst den sakramentalen Leib und das sakramentale Blut des Herrn noch nicht als Opfergabe der Gemeinde an Gott betrachtet. Die Väter und Apostel haben, vielleicht von pädagogisch-katechetischen Rücksichten geleitet, stets nur das Eine blutige Opfer auf Golgotha hervorgehoben.

Wohl hat die Zwölfapostellehre die sonntägliche Eucharistieversammlung die *θυσία* der Christen genannt; allein diese *θυσία* ist weit verschieden von dem damals landläufigen Opferbegriff. Denn sie besteht in der Verherrlichung Gottes durch das eucharistische Mahl. Die christliche Liturgie im engeren Sinn bestand also wesentlich in einem Mahl. Dasselbe verlief nach dem Vorbild der jüdischen häuslichen Hallelfeier zunächst im gemeinsamen Einnehmen der abendlichen Hauptmahlzeit. An diese schloss sich das „Brotbrechen“ an. Das Ganze wurde Agape, die Abhaltung *ἀγάπην ποιεῖν*[1] oder kurzweg *ἀγαπᾶν*[2] genannt. Da mithin die christliche Liturgie ein Opfer im Sinne einer einen Altar erheischenden Kulthandlung nicht kennt muss schon aus inneren Gründen für das apostolische Zeitalter der Gedanke an einen materiellen Altar nicht nur als unbeweisbar, sondern auch als unmöglich abgelehnt werden.

Zu demselben Resultat gelangt die nähere Untersuchung über den Schauplatz der Liturgie. Die Schriften der Apostel und der apostolischen Väter enthalten zwar Andeutungen über die äussere Ordnung der Liturgie-

---

[1] Ign. ad Smyrn. VIII l. c. p. 282.
[2] ibid. VII 1 p. 280.

feier, so über die Scheidung des Klerus von den Laien[1], über den Vorsitz des Klerus, die Stelle der Frauen; allein nichts von alledem lässt auf irgendwelche tempel- oder kirchenartige Einrichtung schliessen. Wir befinden uns nach wie vor in dem Speisesaal oder dem *ὑπερῷον* eines Privathauses. Wir finden dort nichts als Lampen. Sitze für den Klerus, davon geschieden etwa Sitze für die Laien, und für das Brotbrechen Tische. Diese galten aber so wenig als Heiligtum als der ganze Saal, wie oben erwiesen worden. Die Versammlung selbst ist die *ἐκκλησία*. Wir sehen also in dem christlichen Versammlungsraum einen oder mehrere Tische von der in jener Kulturperiode gebräuchlichen Form. An jedem Tisch hat sich eine Gruppe von Gläubigen gelagert und zwar nach Geschlechtern gesondert. An einem hervorragenden Platz befand sich der Tisch der *προκαθημένοι*, des Klerus. Auf diesem Tisch, bezw. vor diesem Tisch liegt das zur Konsekration bestimmte Brot und der Eucharistiewein. Es ist nämlich aus rein praktischen Erwägungen nicht anzunehmen, dass die Eucharistieworte über die auf den Tischen zerstreut liegenden Brote und Weinbecher hingesprochen wurden; vielmehr wurde der *εἶς ἄρτος* von dem vorsitzenden Bischof oder Presbyter konsekriert und gebrochen, worauf die Diakonen die Eucharistie den einzelnen Tischen zutragen, gleichwie sie auch beim vorhergegangenen Liebesmahl „den Tischen gedient" hatten. Dies steht ausdrücklich bei Ignatius[1], wornach die Diakonen als „Diener der Geheimnisse Christi, nicht als blosse Aufwärter von Speise und Trank, sondern

[1] Act. VI 2; Clem. I ad Cor. XL 2 ss.; XLI 1, 4 p. 150 s. Ign. ad Magn. c. VI p. 234. ad Trall. II 2 p. 244. Pastor Vis. III 9, 7 p. 452. Mand. XI 12 p. 508. cfr. Jac. II 2, 3.

[2] ad Trall. II 3 l. c. p. 244.

als Diener der Gemeinde Christi“ anzusehen sind. Einen Altar im Sinn eines liturgischen Gerätes kannte also die Urkirche noch nicht, sondern nur Mahltische.

7. Θυσιαστήριον.

Allein vielleicht wurden eben diese, oder wenigstens der Tisch des Bischofs als „Altar“ betrachtet und verehrt? In der Tat begegnet uns wiederholt der Ausdruck *θυσιαστήριον*. Allein es lässt sich nirgends erweisen, dass dieser Ausdruck einen materiellen Altar bezeichne; vielmehr erweist er sich durchweg als Bild, als Illustration, entnommen alttestamentlichen oder heidnischen Mustern, oder dient zur Veranschaulichung der Heiligkeit christlicher Gemeinschaft.

Zum erstenmal begegnet uns der Name *θυσιαστήριον* im fraglichen Sinn bei Paulus im ersten Korintherbrief[1]; allein der Ausdruck „Gemeinschaft mit der Opferstätte“ ist schon an und für sich ein bildlicher Ausdruck und bedeutet „Gemeinschaft mit der Gottheit“, wie aus dem in V. 20 in Parallele hiezu gesetzten *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων* hervorgeht. „Altar“ wie „Tisch“ ist eine Metonymie für „Gemeinschaft“. Ein „Altar“ für den christlichen Kult lässt sich hieraus nicht folgern, um so weniger als der Apostel auch auf der heidnischen Seite, wo man einen realen Altar besass, keineswegs an eine reale Gemeinschaft mit demselben denken konnte; denn das Fleisch, das von den Altären kommt, wird auf dem Markt gekauft[2], wird in den Häusern den Gästen vorgesetzt[3], und doch heisst das religiös-bewusste Essen von diesem Fleisch: mit dem Altar Gemeinschaft

---

[1] X 18.
[2] ibid. v. 25.
[3] v. 27.

haben, sich mit den Dämonen vereinigen, am Tisch der Dämonen sitzen. Hier wie dort also handelt es sich um eine Speise, deren Opferung, Schlachtung längst vollzogen ist, nämlich auf dem Altar bezw. am Kreuz. Das Eins werden durch Geniessen der Opferspeisen, das allein ist's, wovon der Apostel redet. „Altar“ und „Tisch“ sind nur die bildlichen Ausdrücke hiezu. Somit lässt sich aus diesen Worten Pauli für unseren Zweck gar nichts folgern.

Was von dem christlichen *θυσιαστήριον* des Hebräerbriefs[1] zu halten, ist gleichfalls im vorigen Abschnitt ausgeführt worden. Der Apostel zieht die Kultbräuche des alten Bundes heran, um den neuen Bund zu illustrieren; denn er spricht zu Juden, bezw. Judenchristen. So ist auch der Ausdruck *θυσιαστήριον* vom Tempeldienst entlehnt, bedeutet aber nicht einen wirklichen Altar und kann keinen solchen bedeuten, weil der Apostel im ganzen Kapitel nur vom Kreuztod, nicht aber von einem eucharistischen Opfer spricht. Unser *θυσιαστήριον* ist Jesus Christus selbst, der ausserhalb des Lagers der Zeltdiener, das ist ausserhalb des Judentums geopfert worden ist.

Wie Paulus, so zieht auch Clemens in seinem Korintherbrief[2] den jüdischen Kultus vergleichsweise heran, wenn er gegenüber den ehrgeizigen Amtsüberschreitungen der Korinther erklärt: „Nicht an jedem Ort werden . . . Opfer dargebracht, sondern allein in Jerusalem, und auch da nicht an jedem Ort, sondern (nur) im Vorhof des Tempels am Altar. . . . Wer sich hieran nicht hält, wird mit dem Tod bestraft. Um so verhängnisvoller ist eine

---

[1] XIII 10.
[2] XLI 2—4 l. c. p. 150 s.

Überschreitung des Kanons für uns Christen." Mit keinem Wort ist gesagt, dass auch wir ein Opfer, einen Altar haben. Es wird, wie aus dem folgenden Kapitel hervorgeht, lediglich verlangt, dass niemand in den christlichen Gemeinden seinen Funktionskreis überschreite. Aber auch da, wo die apostolischen Väter ausdrücklich ein *θυσιαστήριον* nennen, kann nicht die Existenz oder auch nur die Idee eines materiellen Altars gefolgert werden. Der Ausdruck *θυσιαστήριον* erscheint von viel weiterer, allgemeinerer Bedeutung.

Gleichwie schon der Hebräerbrief Christus selbst das Thysiasterium nennt, so auch Ignatius: „Alle kommet zu dem Einen Jesus Christus, wie (*ὡς*) zu Einem Altar, wie zu Einem Tempel Gottes"[1]. Dieser Eine Altar ist ebensowenig ein materieller, als die damaligen Christen einen materiellen Tempel, *ναός*, hatten. Anderwärts bezeichnet Ignatius die kirchliche Einheit mit dem Bilde des *θυσιαστήριον*. Ignatius hat sich nämlich besonders gegen jene Tendenz zu wenden, welche, meist auf Grund häretischer Anschauungen, sich von der Gemeinde emanzipierte und eigene Winkelversammlungen abhielt. Unter diesem Gesichtspunkt sind auch seine Briefe aufzufassen. So sagt er den Ephesiern[2]: „Niemand schweife auswärts; wer nicht innerhalb des *θυσιαστήριον* verbleibt, der geht des Gottesbrotes verlustig. Denn wenn das Gebet des einen und andern solche Gewalt hat, um wieviel mehr jenes, welches der Bischof und die ganze Gemeinde verrichtet! Wer also nicht zur Versammlung kommt" u. s. w. Was ist also *θυσιαστήριον*? Nichts anderes, als die mit dem Bischof versammelte Gemeinde. Denn

---

[1] Magn. VII 2 l. c. p. 236.

[2] V 2 l. c. p. 216 s.

wie hätte ein Laie „innerhalb des materiellen Altars sein“ oder gar „verbleiben“ sollen? Übrigens gibt Ignatius selbst eine unzweideutige Erklärung dessen, was er mit „innerhalb des Altars verbleiben“ sagen will. „Wer innerhalb des Altares ist, ist rein; wer aber ausserhalb des Altares ist, ist nicht rein; das heisst, wer getrennt vom Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas (liturgisches) vornimmt, ist nicht rein“[1]. Wäre das *θυσιαστήριον* ein Gerät von Holz oder Stein gewesen, so hätten doch wohl auch die Separatisten ein solches für sich errichtet, und Ignatius hätte Gelegenheit gehabt, von einem solchen Gegenaltar zu reden. Statt dessen aber kennt er überhaupt nur den Altar schlechthin; natürlich, weil der Bischof und Klerus nur Einer ist und allein „Altar“ heisst. Die Vereinigung mit dem Klerus also macht das *θυσιαστήριον* aus. Der Altar ist ein ideeller. Behalten wir diese Erklärung des Ignatius im Auge, so kann uns auch das *ἓν θυσιαστήριον* im Brief an die Philadelphier nicht beirren. „Beeifert euch also, Einer Eucharistie euch zu bedienen; denn Eines ist das Fleisch unseres Herrn, Einer der Becher zur Vereinigung mit seinem Blut, Ein Altar wie Ein Bischof mit Presbyterium und Diakonen“[2]. Die Einheit der Eucharistiefeier wird in einer zweigliedrigen Illustration zusammengefasst: Ein Altar (nämlich Ein Fleisch und Ein Becher) — gleichwie Ein Presbyterium. Unter *ἓν θυσιαστήριον* mag also Christus bezw. die *ἕνωσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ* zu verstehen sein, oder, wie anderwärts Bischof, Presbyterium und Diakonie, keinesfalls aber ein materieller Altar. Dass der Begriff *θυσιαστήριον*,

---

[1] Trall. VII 2 l. c. p. 246 s.
[2] c. IV p. 266.

gleichwie er in den ausserchristlichen Kulten nicht nur „Altar", sondern auch sacrarium bedeutet[1], in der Tat auch im Christentum eine viel umfassendere Bedeutung hatte, zeigt noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Polykarp, der sogar die Witwen als *θυσιαστήριον* Gottes preist[2].

Es dürfte somit hinlänglich erwiesen sein, dass man nicht berechtigt ist, den Ausdruck *θυσιαστήριον*, so wie er in der apostolischen Zeit gebraucht wurde, auf einen materiellen Altar als liturgisches Gerät anzuwenden. Eine andere Frage aber ist es, was diese Väter bestimmt hat, gerade die kirchliche Gemeinschaftsversammlung, näherhin das Kultpersonal bis herab zu den Witwen gerade mit diesem Namen zu belegen. Seit Paulus seinen Brief an die Hebräer geschrieben, war den Christen die Benennung Christi als „Altar" geläufig. So nennt Ignatius Christus einen Altar, wenn er die Magnesier auffordert, zu dem Einen Christus zu kommen, wie zu Einem Altar[3]. Wenn nun dem Bischof die Stelle des Vaters, den Presbytern die Stelle der Apostel, den Diakonen der „Dienst Jesu Christi[4] zugeeignet wird, wenn die Diakonen Diener der Geheimnisse Christi[5] sind, wenn man im Bischof Christus den Herrn selbst erkennen soll[6], wenn überhaupt die Vereinigung der Gemeinde mit dem Bischof die Verbindung der Kirche mit Christus (und Christi mit dem Vater) darstellt[7], so ist wohlverständlich, warum man die Kirche, speziell die Liturgen, mit

---

[1] Stephanus, thesaurus linguae graecae art. *θυσιαστήριον*.
[2] ad Philipp. IV 3 l. c. p. 300.
[3] Magn. VII 2 p. 236.
[4] ibid. c. VI p. 234. Trall. III p. 244.
[5] Trall. II 3 p. 244.
[6] ibid. VI 1, 2 p. 246.
[7] Eph. V 1 p. 216.

Christus an der Benennung „Altar“ partizipieren liess. „Die mit dem Bischof vereinigte Gemeinde heisst Altar, weil sie opfert; das heisst mit dem wirklich mit Fleisch und Blut gegenwärtigen Jesus Bitte, Danksagung und Verherrlichung Gott darbringt im Andenken an das Leiden Jesu, welcher sich für uns Gott als Gabe und Opfer dargebracht hat“[1].

Nochmals begegnet uns der Name „Altar“ bei Ignatius in dessen Römerbrief[2], wo jedoch die Bildersprache ganz offensichtlich dem vorchristlichen Blutopferkult entlehnt ist. Beweis hiefür sind die den heidnischen Kulten entlehnten Ausdrücke: *σπονδισθῆναι* für „geopfert werden“, *χορός* für den Chor, welcher nach altem Brauch zum Opfer Musik machte. Unter dem Bild eines heidnischen Opferfestes beschreibt Ignatius sein bevorstehendes Martyrium, wobei die römischen Christen als *χορός* Gott lobsingen sollen. Die Worte *ἐν ἀγάπῃ* gelten nicht etwa von einer christlichen Agape, sondern sind hier identisch mit charitas, wie auch Funk in seiner Väterausgabe übersetzt[3]. Der Ausdruck *θυσιαστήριον* ist mithin hier nicht der christlichen Liturgie entnommen. Endlich reden die Apostel und Väter noch von einem *θυσιαστήριον* im Himmel. So wird im Pastor des Hermas[4] ausführlich dargetan, dass das Gebet eines trauernden Menschen nicht zum Altar Gottes empordringen könne und anderwärts[5] steht die Drohung einer Prüfung, das ist eines Gerichtes, welches über einen Lässigen durch den Engel auf dem Altar ergehen wird. Beidesmal ist der Altar im Himmel

---

[1] Renz a. a. O. S. 150.
[2] c. II l. c. p. 254.
[3] ed. III p. 255.
[4] Mand. X c. III 2 ss. l. c. p. 502.
[5] Sim. VIII c. II 5 p. 560.

bei Gott, oder vielmehr als Gott selbst gedacht und ist verwandt mit dem *θυσιαστήριον*, welches uns die Apokalyse vorführt. Beim Lesen von cc. IV 4, V 6, VI 9, VIII 3, XI 1 s. könnte man fast zu der Annahme verleitet werden, dem apokalyptischen Seher habe eine regelrechte Basilika des vierten Jahrhunderts vorgeschwebt. Wir erblicken den Thron des Allerhöchsten, die Kathedra, und um diesen Thron im Halbkreis (*κυκλόθεν*, so wurde die Vision auch in den Akten der hh. Felizitas und Perpetua aufgefasst cf. Ruinart, Acta sinc. ed. Veron. 1731 p. 85) vierundzwanzig Presbytersitze[1], in der Mitte, eingeschlossen von der Kathedra und den Presbytersitzen die „Hetoimasie", einmal als geschlachtetes Lamm[2], dann wieder als goldenen, viereckigen Räucheraltar vor dem Thron[3]; unter dem Altar rufen die Seelen der Martyrer um Rache[4]. An dieses Heiligtum (*ναός*) schliesst sich eine Halle (*αὐλή*) an[5]. Allein das ganze Bild ist dem alttestamentlichen Tempel entnommen, wie aus c. XI 1 und 2 hervorgeht. Der *ναός* mit dem vor demselben befindlichen *θυσιαστήριον* wird streng geschieden von der *αὐλή*, dem Vorhof, welcher „den Heiden gegeben worden ist". Weiterhin wird der *ναός* dem jüdischen Tempel entlehnt cc. XI 19 und XV 5. Dass der Altar als goldener Rauchopferaltar[6] geschildert wird, bedarf demnach keiner weiteren Erklärung. Der apokalyptische Rauchopferaltar aber ist, seinem Standort nach zu schliessen, identisch mit dem geschlachteten Lamm. Im historischen Judentempel

[1] IV 4.
[2] V 6.
[3] VIII 3; IX 13.
[4] VI 9, 10.
[5] XI 1, 2.
[6] VIII 3.

aber stand im Vorhof nicht der Räucheraltar, sondern der Brandopferaltar. Johannes hat die beiden Altäre, ganz entsprechend der Idee des neuen Bundes identifiziert, weil das Heiligtum jetzt erschlossen ist und auch die Heiden jetzt die *αὐλή* betreten dürfen. Da nun nach alttestamentlicher Vorschrift das Blut der Opfertiere zu Füssen des Altars ausgegossen wurde und da, gleichfalls nach alttestamentlicher Anschauung das Leben, die Seele, im Blut gedacht wird, so erscheinen auch die Seelen der für das Lamm geschlachteten Martyrer mit Recht unter dem Altar (Lamm) befindlich. Auf die Einrichtung des christlichen Gotteshauses und speziell des christlichen Altars hatte also die Apokalyse sicherlich keinen Einfluss, wenigstens nicht im Urchristentum.

8. Zusammenfassung.

Das Christentum ist historisch und symbolisch aus dem Judentum hervorgegangen. Darum stellten sich die ersten Jünger desselben die Kirche als Umformung und Vollendung des alten Bundes vor und behielten, wie für die Lebensäusserungen der jungen Gemeinde überhaupt, so auch für die Liturgie insbesondere die vertrauten und gewohnten Formen des synagogalen Kultes nach Möglichkeit bei. Für die Liturgie insbesondere war nach dem Vorgang des Herrn selbst das Passahritual massgebend und so finden wir die Liturgie des apostolischen Jahrhunderts ausschliesslich unter dem Bild des Mahles. Dieses Mahl und die damit verbundene Verherrlichung Gottes galt ihr als das Opfer des neuen Bundes, schloss aber in dieser Form und unter diesem Gesichtspunkt betrachtet den eigentlichen damaligen Opferbegriff: Destruktion eines Lebewesens als Gabe an Gott zu Gottes Ehre förmlich aus.

In diesem letzteren Sinn kannte das Christentum nur Ein Opfer, die einmalige Schmerzenstat auf Golgotha. Da nun das Christentum ein materielles Opfer, eine selbständige Darbringung eines Objekts an Gott nicht kannte, musste ihm auch die Idee eines materiellen Altars, das Korrelat zu einem materiellen Opfer, fremd sein.

Wie auf den Anspruch eines materiellen Opfers, so verzichteten die Christen auch auf den Anspruch eines eigenen Tempels. Ihr *ναός* war die Versammlung selbst, gleichviel, wo dieselbe stattfinden mochte. Da die Liturgie aus Lehre, Gebet und Mahl sich zusammensetzte, genügte ein ungestörter, grösserer Raum. Einen solchen boten ein, oder bei grösseren Gemeinden eine Anzahl von Privathäusern, deren intime, mehr entlegene Säle die Gemeinde ganz bezw. in Abteilungen aufnahmen. Ihre Einrichtung unterschied sich in nichts von den damals gebräuchlichen Triklinien, nur dass die Tische in entsprechendem Masse vermehrt waren. An einem dieser Tische, an einer bevorzugten, vielleicht etwas erhöhten Stelle des Saals hatten sich Bischof und Presbyter gelagert und von diesem Tisch aus überbrachten die Diakonen den übrigen das dort konsekrierte und in viele Stücke gebrochene Brot, die Becher mit dem konsekrierten Wein.

Auch aus rein äusseren, praktischen Gründen ist also bei diesem Mahl kein Raum für einen Altar.

Einen „Altar“ im Sinn eines liturgischen Gerätes kannte mithin die Urkirche nicht und konnte ihn nicht kennen. Wenn bei Paulus und den apostolischen Vätern der Ausdruck *θυσιαστήριον* häufig wiederkehrt, so ist dies zum Teil ein bildlicher Ausdruck für die Einheit mit der Hierarchie, zum Teil bezieht er sich auf vorchristliche Kulte oder gar Gegensätze, zum Teil auf alttestamentliche

Vorbilder. Das Gottesbrot ward auf einem gewöhnlichen Tisch gebrochen und verteilt; dem materiellen Möbelstück, worauf es geschah, mass die rein geistige Auffassung der Liturgie keinerlei Bedeutung zu, so wenig als dem Stuhl, worauf der Lehrer sass.

Dieser Stand der Sache wird naturgemäss so lang andauern, als das Brot *κατ᾽ οἶκον* in Privathäusern gebrochen wird, und erst dann allmählich der Auffassung des Konsekrationstisches als eines ausschliesslich für die heilige Handlung reservierten heiligen Gerätes Platz machen, wenn die Gemeinde einen besonderen Raum dauernd als Kirche ihr eigen nennen wird, sei es als Hauskirche, oder als selbständiges, christliches Gotteshaus.

II. Der Altar in der Liturgie des zweiten und dritten Jahrhunderts.

I. Der Opferbegriff im zweiten und dritten Jahrhundert.

1. Erweiterungen des christlichen Opfergedankens.

In der Entwicklung des christlichen Opferbegriffs treten uns seit der Mitte des zweiten, bezw. seit der Mitte des dritten Jahrhunderts zwei Auffassungen entgegen, welche der bisherigen Tradition gegenüber entschieden als neu, als Weiterbildungen erklärt werden müssen, und welche, menschlicher Denkweise und menschlichem Bedürfnis Rechnung tragend, sich den herkömmlichen ausserchristlichen Kultgedanken nähern, ohne dass jedoch eine förmliche Beeinflussung

seitens der letzteren gefolgert werden müsste. Diese Weiterbildungen bestehen in der Auffassung des Eucharistieopfers als einer äusseren, objektiven Darbringung realer Gegenstände an Gott, und in der Verknüpfung des Totenkults, speziell des Martyrerkults mit der Eucharistie.

Die Urkirche hatte, jede objektive Opfergabe der Christen (*προσφορὰ ἀνθρωποποίητος*)[1] ablehnend, im Gegensatz zu den Opfern des alten Bundes und des Heidentums ausschliesslich auf die *προσφορά* Christi verwiesen und kein anderes Opfer der Menschen gekannt als das Lob Gottes durch die Eucharistiegebete; auch im zweiten Jahrhundert betonen die Apologeten noch immer die Geistigkeit des christlichen Opfers unter entschiedener Ablehnung jeder sichtbaren Gabe. Hostiis, oblationibus, votis nullaque demum omnium visibilium creaturarum indiget erklärt Aristides[2]. „Der Schöpfer und Vater des Alls bedarf nicht des Blutes und Opferduftes, sagt Athenagoras; ..... für ihn ist es das grösste Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet und die Erde zum Mittelpunkt gemacht und die Menschen gebildet hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen“[3]. Athenagoras nennt also die geistige Anbetung das unblutige Opfer, welches Gott allein von uns verlangt. Eingehender befasst sich Clemens von Alexandrien mit dem Opfer der Christen. Zwar anerkennt auch er nur die Bekehrung und ein gutes Leben als Opfer und erklärt: „Wir opfern mit Recht

---

[1] ep. Barnab. II 4. Funk l. c. p. 40.

[2] Cabrol et Leclercq, Monum. eccl. liturg. vol. I p. 75.

[3] Athenag. Legatio pro Christ. c. 13. Migne Gr. t. VI 916.

Gott nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat; aber wir verherrlichen ihn, der für uns ist geopfert worden, indem wir uns selbst opfern dadurch, dass wir stets bedürfnisloser und leidenschaftsloser werden; ... denn Gott wird allein erfreut durch unser Heil“[1]. „Man muss also Gott Opfer darbringen ... welche bestehen aus vielen Zungen und Stimmen im Gebet, oder welche vielmehr bereitet werden aus den verschiedenen Völkern und Geschlechtern durch die Gabe der Testamente zur Einheit des Glaubens, welche in Lobgesängen sich vereinigen mit reinem Sinn, gerechtem Lebenswandel, heiligen Werken“[2]. Clemens nennt zwar ganz allgemein die Selbstverleugnung und den gerechten Lebenswandel das Opfer der Christen, desgleichen die Vereinigung der Völker im Glauben; allein er redet auch deutlich von gemeinsamen Gebeten und Lobgesängen und auch diese nennt er „Opfer“. Ohne Zweifel meint er nun hiemit die Liturgie. Denn das Opfer der Kirche ist ihm „das aus den heiligen Seelen wie Weihrauch aufsteigende Wort“[3]; „wir ehren Gott durch Gebete, und dies ist das beste und heiligste Opfer, welches wir in Gerechtigkeit emporsenden, indem wir mit dem heiligsten Wort (*τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ*) ein Ehrengeschenk machen“[4]. Das ist ein eigentümlicher Ausdruck: mit heiligstem Wort bringen wir Gott eine Ehrengabe, und dieses Gebet ist das beste und heiligste Opfer. Was ist das für ein Wort? Das Gebet, welches Leib und Blut des Logos konfiziert. Nicht Leib und Blut des Herrn also ist unser Opfer,

---

[1] Strom. VII c. 3. Migne Gr. t. IX 417 s.
[2] Strom. VII c. 6 l. c. 449.
[3] Strom. VII c. 6 l. c. 443.
[4] ibid. 444. Vgl. unten (Tertullian) S. 53 f.

sondern das heilige Gebet, welches Leib und Blut des Logos bewirkt. Bei diesem Verherrlichungsopfer wird zwar Leib und Blut des Logos genossen, aber nicht geopfert. Was man geniesst, ist die Frucht des einmal am Kreuz dargebrachten Opfers[1]. Auch Clemens kennt demnach als objektive Gabe dargebrachtes Opfer nur das Kreuzopfer, unsere *προσφορά* ist rein geistig, es ist das gemeinsame Verherrlichungsgebet der Eucharistie.

Minutius Felix verhält sich, dem Zweck seiner Schrift entsprechend, hinsichtlich der liturgischen Opferfeier mehr reserviert und erklärt lediglich ein gutes Leben als das Opfer. „Wer die Unschuld bewahrt, gerecht ist, sich von Betrug fern hält, einem Menschen aus der Not hilft, der schlachtet das beste Opfer; dies sind unsere Opfergaben"[2]. Justinus der Martyrer erklärt gleichfalls, dass Gott einer materiellen Opfergabe von seiten der Menschen nicht bedarf[3]; er nennt zwar die Oblation, welche die vom Aussatz gereinigten Israeliten darbringen mussten, den Typus des Eucharistiebrotes, welches Christus als Gedächtnis seines uns von der Sünde reinigenden Leidens eingesetzt. Mit dieser Eucharistie sollen wir Dank sagen für die Schöpfung und Erlösung, und darum nennt er das Brot und den Becher der Eucharistie das Verherrlichungsopfer, welches die Heidenvölker an jedem Ort Gott darbringen[4]. Dass ihm aber nicht das Eucharistiebrot und der Eucharistiebecher an sich das Verherrlichungsopfer sind, sondern vielmehr das die Eucharistie bewirkende und auf ihr

---

[1] Strom. V 10 l. c. p. 101. Vgl. Renz a. a. O. S. 197.
[2] Octav. c. 32 ed. Halm p. 46.
[3] Apol. I c. 10. Migne Gr. t. VI p. 339.
[4] Dial. cum Tryph. c. 41. Migne Gr. t. 6 p. 564.

beruhende Danksagungsgebet, spricht Justinus eben so klar aus: „Dass Gebete und Danksagungen, von den Würdigen vollzogen, allein vollkommene und Gott genehme Opfer sind, das behaupte auch ich (wie Tryphon, der die bekannte Malachiasweissagung seit Erlöschen des jüdischen Opferkultus auf die Gebete der jetzt in der Zerstreuung lebenden Juden beziehen will). Denn das allein haben auch die Christen zu tun überkommen, auch bei ihrer Gedächtnisfeier mit Speise und Trank, bei welcher sie auch des Leidens, welches um ihretwillen der Gottessohn erduldet, gedenken“[1].

Das einzige Opfer also, welches die Christen darzubringen gelernt haben, sind die Gebete und Danksagungen, welche sie „auch“ an ihr Gedächtnismahl knüpfen. Das Essen dieses Mahls zur Erinnerung an den Tod Christi und die dasselbe herstellenden und darauf gegründeten Gebete und Danksagungen, das ist das Opfer der Christen[2], nicht Eucharistiebrot und Eucharistiewein selbst. Noch Hippolyt erklärt die Bereitung des Fleisches und Blutes Christi zum Genuss als das von Malachias geweissagte, tägliche Opfer[3]. Die *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι* allein sind also die Opfer der Christen, freilich dadurch, dass sie „durch den Namen des gekreuzigten Jesus dem Vater und Schöpfer des Alls dargebracht werden“[4]. Justinus und seine Zeitgenossen wissen also nichts von einem Darbringen des Leibes und Blutes Christi, ihre Opfer sind allein Gebete und Danksagungen auf Grund der Eucharistie. Und doch wäre all den genannten Schrift-

[1] c. 117 p. 745 s.
[2] Vgl. Renz a. a. O. S. 153 f.
[3] Vgl. Renz a. a. O. S. 234.
[4] Dial. c. Tryph. c. 117 p. 748 s. Vgl. Apol. I c. 65. ibid. p. 427. c. 67 p. 430.

stellern die Erwähnung einer materiellen Opfergabe, falls sie eine solche gekannt hätten, im jeweiligen Zusammenhang unerlässlich gewesen.

Während also noch Justinus ganz auf dem Boden der Didache, des römischen Clemens und des Ignatius stehend, in der Eucharistiefeier lediglich eine Verkündigung des Opfers Christi erblickt und als selbständige Opfer der Christen nur deren Eucharistiegebete gelten lässt, erweitert Irenäus diese rein geistige Auffassung der christlichen Opfer, indem er als konkreten Ausdruck derselben die zur Eucharistie bestimmten Elemente Brot und Wein dem Schöpfer darbringen lässt, als Erstlinge der gesamten erlösten Natur. „Denn Jesus nahm Brot, das aus der Schöpfung ist und sagte Dank, wobei er sprach: Dies ist mein Leib, und erklärte in ähnlicher Weise den Kelch, der aus unserer Schöpfung ist, als sein Blut, und lehrte das neue Opfer des neuen Testaments und gab so seinen Jüngern die Anweisung, Gott die Erstlinge seiner Geschöpfe darzubringen, nicht als ob derselbe deren bedürftig wäre, sondern damit sie selbst nicht undankbar und unfruchtbar wären. Und da die Kirche dieses Opfer von den Aposteln überkommen, bringt sie in der ganzen Welt dem Gott, der uns die Nahrungsmittel verleiht, die Erstlinge seiner Gaben dar im neuen Bund, worüber Malachias also geweissagt hat . . .“[1] Eben diese Weissagung des Malachias hatte noch Justinus auf die rein geistigen Opfer des Lobes und Dankes bezogen im Gegensatz zu jeder äusseren, sichtbaren Darbringung, wie sie bei Heiden und Juden üblich war und deren Gott nicht bedürfe. Irenäus dagegen führt —

---

[1] adv. Haer. IV c. 17, 5. Migne G. t. VII 1023. Vgl. c. 18, 1 s. 1024 s.

und damit nähert er sich entschieden der alten, vorchristlichen Auffassung, wiederum eine Darbringung sichtbarer Gegenstände, und zwar — gleichfalls ein vorchristlicher Gedanke — der Erstlinge in den Opferbegriff ein. Nur sind diese Erstlinge der erlösten Schöpfung das aus dieser hervorgegangene Fleisch und Blut Christi selbst. Irenäus war sich des Ungewöhnlichen dieser Auffassung bewusst; denn er sieht sich veranlasst, seine Aufstellung vor einem naheliegenden Missverständnis zu sichern mit einem Gedanken, den seine Vorgänger und Zeitgenossen oft genug gerade zur Begründung des rein geistigen christlichen Opfercharakters ins Feld geführt: „Nicht als ob Gott der Erstlinge bedürftig wäre, sondern damit sie selbst (die Geschöpfe) nicht unfruchtbar und undankbar wären.“ In der Tat steht diese irenäische Anschauung des christlichen Opfers um diese Zeit noch ziemlich vereinzelt da. Irenäus hat in der Entwicklung des Opferbegriffs einen Schritt vorwärts getan oder ist wenigstens einer der ersten, wenn nicht der erste Zeuge dieses Schritts. Diese irenäische Auffassung geht von nun an in weitere Kreise über, zunächst noch ganz im Sinne ihres Urhebers: „Oblation in der Synagoge, Oblation in der Kirche, Opfer dort, Opfer aber auch hier“ [1]. Tertullian nennt die Eucharistiefeier: bald oblatio, bald sacrificium. Wie er erklärt: „Ich opfere (offero) Gott eine gute und grössere Opfergabe, welche er selbst vorschrieb, nämlich das Gebet, welches hervorgegangen ist aus keuschem Fleisch, aus unschuldiger Seele, aus heiligem Geist“ [2], wie er als die sacrificia der Christen Gottes eigenes, für sich verlangtes Gebet (quam sibi prospexit, näm-

---

[1] Iren. adv. haer. IV c. 18, 2 p. 1025.

[2] Apol. 30. Migne L. t. I 504 s.

lich das Eucharistiegebet) „gekrönt von der Agape (hier = brüderliche Liebe), mit Psalmen und Hymnen begleitet“[1] bezeichnet, so nennt Tertullian hinwiederum die Teilnahme an der Eucharistie participatio sacrificii, die ganze Feier orationes sacrificiorum[2], andrerseits aber auch die Jahrtagsfeiern oblationes annuae und sacrificia zugleich[3]: „et offeres pro duabus? et commendabis illas duas per sacerdotem ... et ascendet sacrificium tuum libera fronte?“ Die oblatio wird also durch den Priester zum sacrificium. Munus Deo offerre ist ihm oratio et gratiarum actio apud ecclesiam[4]; eigentümlicherweise gebraucht Tertullian für die Jahrtagsfeiern konsequent den Ausdruck oblationes und offerre[5]. Immerhin aber ist bei Tertullian noch keine scharf abgegrenzte Terminologie zu erkennen. Er bewegt sich noch im Ideenkreis der älteren Opferauffassung, welche in der oratio et gratiarum actio das sacrificium erblickte, verrät aber hin und wieder eine Beeinflussung durch Irenäus; er schrieb in der Zeit der Entwickelung. Die letztere brachte es von selbst mit sich, dass man den Unterschied des Zustandes der oblatio vor und nach dem Eucharistiegebet auch in der Terminologie bezeichnete, da die natürlichen Gaben, welche dargebracht wurden, schon an und für sich eben als natürliche Oblationen unendlich tief unter der Eucharistie gedacht werden mussten, und weil diese natürlichen Gaben nur zu einem geringen Teil für die Eucharistie Benützung fanden,

---

[1] De orat. c. 28 ed. Reiffersch. p. 198 s.
[2] ibid. c. 19 p. 192.
[3] Exhort. cast. c. 11. Migne L. t. II 975.
[4] Adv. Marc. IV 9. Migne l. c. 405.
[5] De cor. 3, Migne l. c. 22; de monog. 10, Migne l. c. 992.

während der Rest zur Verteilung an die Armen u. dgl. kam[1].

In den Tagen Cyprians war diese Entwicklung der Terminologie so ziemlich fertig. Nach seinem Sprachgebrauch besteht die Opferfeier aus zwei voneinander verschiedenen Teilen: oblatio und sacrificium[2]. So schreibt er: celebrantur a nobis oblationes et sacrificia[3]; nec offertur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebratur[4]. Die oblatio ist Brot und Wein und wird zum sacrificium Domini[5], zur hostia dominica, zum sacrificium Christi[6] durch die Kraft des hl. Geistes: oblatio sanctificari illic non potest, ubi spiritus sanctus non est[7]. Allein auch Cyprian gebraucht die Namen oblatio und sacrificium mitunter promiscue. Der Ausdruck offertur wird von den Gaben gebraucht vor und nach der sanctificatio, also auch von dem Darbringen der natürlichen Gaben zum Zweck der Eucharistie; ja selbst sacrificium werden die natürlichen Elemente genannt: Locuples et dives es, et dominicum celebrare te credis, quae corban omnino non respicis, quae in Dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis?[8] Die Opferelemente also, welche von den Gläubigen beigesteuert werden, erhalten schon vor der Konsekration und im Hinblick auf diese den Namen sacrificia, wie nach der-

[1] Vgl. Lucius, Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (Tübingen 1904) S. 27, Fussnote 1.
[2] Ep. 63, 9 ed. Hartel p. 708.
[3] Ep. 12 p. 503.
[4] Ep. I p. 466.
[5] Testim. III 94 p. 176.
[6] De unit. eccl. 17 p. 226 et passim.
[7] Ep. LXV p. 725.
[8] De opere et eleem. c. 15 p. 384.

selben. So ist im Abendland der Name Opfer, bezw. der Schwerpunkt des Opferbegriffs von den rein geistigen Eucharistiegebeten auf die materiellen Opfergaben übergegangen und zwar um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Diese Wandlung fand auch im Orient Eingang, dessen grösster Geist, Origenes, Gott die Erstlinge darbringen lässt, der da gesprochen hat: „Es sprosse die Erde u. s. w. durch unsern grossen Hohenpriester Jesus Christus“ [1], der aber gleichfalls „Darbringen“ und „Heiligen“ genau auseinanderhält: „Wir sagen Dank dem Schöpfer des Alls und essen darum auch die unter Danksagung und Gebet ob des Gegebenen dargebrachten Brote, nachdem sie ein Leib geworden, welcher wegen des Gebets heilig ist“ [2].

Die apostolische Didaskalia aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, dem konservativeren Orient entstammend, kennt ein christliches sacrificium nicht, *da* Gott ein solches auch im alten Bund nicht bedurfte[3]. Dementsprechend sind im neuen Bund an die Stelle der sacrificia die orationes et precationes und die gratiarum actiones getreten, an die Stelle der alten „primitivae, decumae, delibationes und dona“ die „prosforae quae per episcopos offeruntur domino deo in remissionem peccatorum“ [4]. Man unterschied also in jenen Kreisen die Eucharistie (precationes et gratiarum actiones) von der Prosphora, welch letztere der Bischof an den Klerus und die Armen verteilt[5]. Allein aus der Prosphora

---

[1] Contra Cels. VIII 34 ed. Koetschau Bd. II p. 249.

[2] Contra Cels. VIII 33 ed. Koetschau p. 249.

[3] Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina fasc. prior. (Lips. 1900) fol. IL 20 p. 69 ss.

[4] l. c. f. XXV 14 s. p. 37. Vgl. Funk, Didascalia et constit. app. t. I (Paderb. 1906) p. 102.

[5] l. c. f. XXVI 9 p. 38.

werden auch die Elemente der Eucharistie entnommen; „decimas vestras et primitivas et delibationes et dona dantes ei (i. e. episcopo); et ipse utetur ea et eis, qui indigent, dabit omnibus“[1]. Der Bischof „benützt“ also die Oblationen und teilt ausserdem allen Bedürftigen davon aus. Der Gläubige bringt sein „sacrificium“ und erhält die „eucharistia sacrificii“ zurück; das Übrige wird verteilt: offer ei sacrificia ipsius assidue omni tempore, neque amovearis ab ecclesia, et cum acceperis eucharistiam sacrificii, omnia quae in manus tuas veniunt, mitte et communica cum peregrinis[2]. Also genau derselbe Hergang, mit welchem uns Cyprian de opere et eleem. c. 15 bekannt gemacht[3]. Bei der Liturgie steht zuerst ein Diakon bei den „oblationes eucharistiae“, der andere überwacht die in die Kirche Eintretenden, nachher „cum vos offeretis“, dienen beide zumal[4]. Auch hier ist die oblatio für die Eucharistie genau geschieden von dem liturgischen offerre, d. i. von dem Eucharistiegebet selbst. So wird „reines Brot vorgesetzt (praeponitur) und durch die invocatio geheiligt“ (sanctificatur)[5]. Wir finden also hier denselben Gedanken wie im Abendland: die prosphora wird zur eucharistia, dem Abbild des früheren sacrificium, durch die invocatio; der hiezu nicht verwendete Rest wird verteilt.

2. Toten- und Martyrerkult.

Eine weitere, für den Opferbegriff und den Altargedanken folgenreiche Erscheinung ist die Verbindung

[1] f. XXVIII p. 32.
[2] Didasc. II XXXVI 4 ed. Funk p. 122.
[3] Siehe oben S. 55.
[4] Didasc. II LVII, 6 ed. Funk p. 162.
[5] Hauler l. c. f. LXI p. 85.

des Martyrerkultus mit der Eucharistiefeier. Die letztere mit den Verstorbenen in Beziehung zu bringen ist uralter Gebrauch der Christen. Wenn Aristides von den Christen seiner Zeit sagt: „Wenn ein Gerechter aus ihnen aus der Welt scheidet, so freuen sie sich und danken Gott, und geleiten seinen Leichnam, wie wenn er nur von einem Ort zum andern wanderte.... Sehen sie aber, dass einer von ihnen in seiner Gottlosigkeit oder in seinen Sünden gestorben ist, so weinen sie bitterlich über ihn und bejammern ihn wie einen, der zur Strafe eingeht," so scheint Aristides von einer Fürbitte für Verstorbene nichts zu wissen; allein die Schrift ist eine Apologie und führt die christliche Lebensauffassung nur in grossen Zügen vor. Sie findet ihre Ergänzung in andern Zeugnissen. So redet Clemens von Alexandrien von einer Seelenläuterung: *οἰκτείρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογημένους*[1]. Sodann sei nur an die Vision der hl. Perpetua hinsichtlich ihres Bruders Dinokrates erinnert. Commodian mahnt die Hinterbliebenen: Lugere, quod fas est, nolite, tamen orate pro illis[2]. Aber auch die liturgische, offizielle Totengedächtnisfeier reicht nachweislich weit ins zweite Jahrhundert zurück. Das erste Beispiel bietet die Passio S. Polycarpi aus dem Jahr 155. Tertullian bezeichnet die annuae oblationes für die Verstorbenen, das Priestergebet vor der Bestattung als herkömmlichen Brauch[3]. Jedesmal wird für die Verstorbenen

---

[1] Strom. l. VII c. 12. Migne Gr. t. IX 508.

[2] Instr. II c. XXXII 10 ed. Dombart p. 103. Vgl. Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums. Mainz 1900. Kirsch, Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften. Köln 1897.

[3] De cor. c. 3. Migne L. t. II 99 de monog. c. 10. ibid.

das Opfer dargebracht um einstweilige Erquickung bis zur prima resurrectio. Denselben Brauch finden wir auch bei Cyprian eingebürgert. Ja, noch am Ende des dritten Jahrhunderts dachte man in weiten Kreisen die Seelen der Verstorbenen in der Nähe der Gräber selbst weilend. Das Konzil von Elvira gibt diesem Glauben autoritativen Ausdruck durch den Kanon: „Es ist befunden worden, unter Tags am Begräbnisplatz keine Kerzen anzuzünden; denn die Geister der Heiligen sollen nicht beunruhigt werden“ [3]. Dieser lebendige Zusammenhang mit den Seelen der Verstorbenen äusserte sich auf zweifache Weise. Den eines natürlichen Todes gestorbenen Christen gedachte man einstweilen, bis zur resurrectio prima, mittels der oblatio annua ein refrigerium zu vermitteln. Die als Martyrer Hingeschiedenen aber waren vom Augenblick des Todes an bei Gott in Herrlichkeit. „Niemand, der vom Leibe abgeschieden, sagt Tertullian, weilt sofort beim Herrn, ausser wer inkraft des Vorrechtes des Martyriums im Paradies, nicht in der Unterwelt sich befindet“ [2]. Dementsprechend fanden am Grab von Martyrern zwar jährliche Gedenkfeiern statt, wie am Grabe gewöhnlicher Gläubiger; allein diese Feiern trugen nicht den Stempel mitleidiger Fürbitte, sondern froher, festlicher Erinnerung. Daher die Scheidung im Ausdruck: oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus [3].

---

992. De anima c. 51 ed. Reifferscheid p. 383. De exhort. cast. c. XI Migne L. t. II 975.

[1] Can. 34. Cabrol und Leclerq, Monumenta eccl. liturg. t. I p. 218.

[2] De resurr. c. 43. Migne L. t. II 903. Vgl. de anima c. 55 ed. Reiff. p. 388.

[3] Tert. de cor. 3. M. L. t. II 99.

Das erste Beispiel eines solchen Martyrergedächtnistags ist in der Passio S. Polycarpi aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts überliefert. Nachdem die Beisetzung des Heiligen berichtet ist, schliesst die Erzählung: „Es wird uns der Herr, wenn wir, soweit es möglich sein wird, hier (d. i. am Grabe) in Frohlocken und Freude zusammenkommen, gewähren, dass wir den Jahrestag seines Martyriums begehen zum Gedächtnis derjenigen, die den Kampf bereits bestanden haben und zur Kräftigung und Ausrüstung der künftigen (Streiter Gottes)“ [1]. Es ist darum in dieser Verallgemeinerung nicht zutreffend, wenn Lucius aus dem Bericht schliesst „dass der Martertod keineswegs ohne weiteres ein Anrecht auf die Verehrung in der Gemeinde und einen besonderen Gedenktag begründete, denn sonst hätten die elf Martyrer von Smyrna, die Leidensgenossen Polykarps, in irgendeiner Weise geehrt werden müssen“ [2]. Die übrigen elf Martyrer werden tatsächlich und ausdrücklich in die Gedächtnisfeier eingeschlossen, nur wird der Bischof, als der Vornehmste, allein namentlich erwähnt. Dass vielmehr womöglich kein Martyrer vergessen wurde, zeigen die afrikanischen Zeugnisse. Tertullian de cor. 3 scheint von den Martyrern zu sprechen, wenn er unterscheidet: oblationes pro defunctis (gewöhnliche Gläubige), pro natalitiis (Martyrer) annua die facimus. Noch deutlicher redet Cyprian: „Notiere endlich auch ihre Todestage, damit wir ihr Gedächtnis unter den Gedächtnistagen der Martyrer feiern können“ [3]. „Für die Martyrer

---

[1] Funk, Patres app. (1901) p. 337. Vgl. Acta Pionii c. 23 und Acta Appollonii c. 47. (Rauschen, Floril. patr. fasc. 3. Bonn 1905 p. 86 s.)

[2] Lucius, Anfänge des Heiligenkultus, Tübingen 1904, S. 71.

[3] Ep. XII ed. Hartel p. 503.

bringen wir, wie ihr wisst, stets die Opfer dar, so oft wir die Leiden der Martyrer auch durch das Jahresgedächtnis feiern"[1]. In welcher Beziehung stehend dachten sich nun die ersten christlichen Jahrhunderte die Martyrer zum eucharistischen Opfer? Jedenfalls ist jede Art von Fürbitte ausgeschlossen. Wenn Cyprian auch von den Martyrern sagt: „Immer bringen wir für sie das Opfer dar," so ist dies nimmermehr von einer Gebetshilfe zu verstehen, nachdem schon Tertullian den Martyrern den unverzüglichen Genuss der Anschauung Gottes zugeschrieben. Vielmehr war schon zu Polykarps Zeiten diese Jahresfeier ein Freudenfest, welches Gregor Thaumaturg sogar mit ziemlich weltlich gefärbten Freudenkundgebungen zu feiern erlaubte; wenigstens berichtet dessen Biograph Gregor von Nyssa ausdrücklich, dass er seinen Gläubigen *ταῖς τῶν ἁγίων μαρτύρων ἐμφαιδρύνεσθαι μνήμαις καὶ εὐπαθεῖν καὶ ἀγιάλλεσθαι ἐπαφῆκεν*[2], was im Sinn rein liturgischer Festlichkeiten wohl nicht besonders erlaubt zu werden brauchte.

Der ursprüngliche Gedanke, welcher die Verknüpfung der Jahrtagsfeiern mit der Eucharistiefeier nahelegte, war der natürliche Wunsch der Hinterbliebenen, mit den Verstorbenen vereint zu bleiben. Der innigste Ausdruck der Gemeinschaft unter den Lebenden war die eucharistische *κοινωνία*. Warum sollte man nun an dieser nicht auch die verstorbenen Mitbrüder teilnehmen lassen, soweit es möglich war? Tertullian spielt auf diese Vereinigung an, wenn er die annuae oblationes für die verstorbene Gattin als „mit derselben vor dem Herrn stehen" bezeichnet[3].

---

[1] Migne Gr. XLVI 953.
[2] Ep. XXXIX 3; ed. Hartel p. 583.
[3] Exhort. cast. c. XI. Migne L. t. II 975.

Den Martyrern gegenüber war dies ein Akt heiliger Pietät, den Nichtmartyrern ein refrigerium. Und weil man sich wenigstens die Seelen der letzteren in der Nähe der Gräber dachte, so lag es nahe, die Eucharistie möglichst am Grabe selbst zu feiern. Darum feiert man in Smyrna den Jahrestag des hl. Bischofs „nach Möglichkeit" an dessen Grab, darum geht man in den apokryphen Johannesakten am dritten Tag an das Grab der Drusiana, um dort das Brot zu brechen[1]. In der Tat verfuhr man so, um eine geistige Verbindung mit den geliebten Toten herzustellen. Im Martyrium des hl. Polykarp wird ausdrücklich der Wunsch vieler Christen erwähnt, den Leichnam in Sicherheit zu bringen, und mit demselben Gemeinschaft zu halten (*κοινωνῆσαι*)[2]. Ein ähnlicher Gedanke kehrt in den — freilich bezüglich ihrer Echtheit nicht ganz zuverlässigen — Acta Tryphonis wieder, wo berichtet wird, dass die Andächtigen „participaverunt mysterium redemptionis nostrae, commendantes animas suas sanctis beatorum martyrum patrociniis"[3].

Ausser der Vereinigung der Hinterbliebenen mit den Verstorbenen musste sich den Christen noch eine viel höhere Vereinigung nahelegen, jene welche die verklärten Martyrer mit Gott selbst eingegangen. Auch hiefür hatte man einen symbolischen Ausdruck bereit. Die freudige Gedächtnisfeier am Jahrestag der Martyrer hiess in den Augen der damaligen Christen: die Martyrer mit dem Leib und Blut Christi, das auf dem Altar gegenwärtig wird, geistig vereinigen[4]. Diese

---

[1] Hennecke a. a. O. S. 446.
[2] Mart. Pol. XVII 1. Funk l. c. p. 335.
[3] Ruinart, Acta mart. ed. Veron. 1731, p. 139 s.
[4] Renz a. a. O. S. 232.

symbolische Vereinigung war der Ausdruck für die tatsächliche, reale Vereinigung der Verklärten mit Gott. Dieser Gedanke beseelte schon Polykarp, als er in seinem Sterbegebet also sprach: „Ich danke Dir, dass Du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, in der ich in der Zahl der Martyrer teilnehmen darf an dem Becher Deines Christus zur Auferstehung des Lebens, unter welche ich heute in fettem und wohlgefälligen Opfer aufgenommen werden möge vor Deinem Angesicht; wie Du es (das Opfer) zuerst zubereitet, geoffenbart und erfüllt hast" [1]. Polykarp bezeichnet sich demnach als Opfer, und zwar als Nachbild des von Gott selbst vorgezeichneten. Darum wird er teilnehmen am Becher Christi in der Zahl der Martyrer, wie auch die letzteren Nachahmer und Schüler des Herrn genannt werden [2]. Wenn nun die Eucharistiefeier schon damals und von Anfang an als Gedächtnisfeier der Passion des Herrn aufgefasst wurde, so konnte die besondere Beziehung, in welcher die Martyrer zu Christus gedacht wurden, nicht allzulang ohne Ausdruck bleiben. Und wirklich treten sie sehr früh schon als Mitgeopferte in diese Gedächtnisliturgie ein. Schon Tertullian lässt, offenbar in Anlehnung an die Apokalypse, die Seelen der Martyrer unter dem Altar ruhen [3], nennt die Martyrer sacrificia Deo grata [4]. Cyprian schätzt sich hochgeehrt, als Priester, der täglich Gottes Opfer darbringt, die Martyriumskandidaten für Gott als hostiae und victimae zubereiten zu dürfen [5] und verlangt vom antistes, dass er am Altare Gottes (die

---

[1] Mart. Polyc. XIV 2. Funk l. c. p. 330.
[2] ibid. XVII 3 p. 336.
[3] Scorp. c. 12 ed. Reifferscheid p. 173.
[4] De resurr. carnis c. VIII Migne L. t. II 852.
[5] Ep. LVII 3 ed. Hartel p. 652.

Eucharistie feiernd) stehe und (so) das Volk die Waffen des Bekenntnisses ergreifen und Martyrien vollbringen lehre, nicht mit Worten, sondern durch die Tat[1]. Er selbst wird in seiner Vita eine victima sanctissima[2], hostia Deo placens genannt[3]. Zu Origenes Zeiten war diese Idee allgemein geläufig: „Gleichwie der Hohe Priester Jesus Christus sich selbst als Opfer dargebracht hat, so bringen auch die Priester (d. i. Martyrer), deren hoher Priester er ist, sich selbst zum Opfer dar“[4]. „Wenn ich allem entsage, was ich habe und mein Kreuz aufnehme und Christus folge, so habe ich ein Opfer auf Gottes Altar dargebracht; oder wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingebe in Liebe und die Ehre des Martyriums erlange, so habe ich mich selbst auf Gottes Altar zum Brandopfer dargebracht“[5]. Noch mehr. „Das Blutvergiessen der edlen Martyrer scheint ein dem Opfer Christi am Kreuz verwandtes Opfer zu sein, da die Martyrer nicht umsonst von Johannes unter dem himmlischen Altar gesehen werden“[6]. Ja, Origenes geht bis an die Grenzen des dogmatisch Zulässigen, indem er den Martyrern sogar eine gewisse Teilnahme an der Erlösung der Menschen vindiziert: „Wie wir durch das kostbare Blut Jesu erkauft worden sind, so werden auch manche durch das kostbare Blut der Martyrer erkauft werden[7]; denn: „wenn das Lamm, welches zur Reinigung des Volkes hingegeben ward, auf die Person unsres Herrn und Erlösers gedeutet wird, dann scheint

---

[1] Ep. LXI c. 2 ed. Hartel p. 696.
[2] ed. Hartel p. CV.
[3] p. CVI.
[4] Exhort. ad mart. n. 30 ed. Koetschau Bd. 1 p. 27.
[5] In Lev. h. 9 Migne Gr. t. XII 521 s.
[6] Johanneskommentar VI 54 p. 162 ed. Preuschen.
[7] Exhort. mart. 50 ed. Koetschau p. 46.

es nur konsequent, dass auch die übrigen Tiere, welche zu denselben Reinigungsgebräuchen bestimmt worden sind, in ähnlicher Weise auf bestimmte Personen bezogen werden müssen, welche durch das Verdienst des Blutes Christi dem Menschengeschlecht eine gewisse Reinigung verschaffen"[1]. Darum „vermitteln die Seelen der um des Zeugnisses Jesu willen Hingerichteten, um nicht vergeblich am himmlischen Altar zu stehen, den Bittenden die Vergebung der Sünden"[2]. „Gebet und Preis und Danksagung auch den Heiligen darzubringen," ist also nicht unstatthaft, „damit sie uns helfen, indem sie uns würdig machen, ihre Vollmacht gebrauchen zu dürfen, die ihnen zur Sündenvergebung verliehen ist"[3]. Die Didaskalia verlangt enthusiastisch, die Christen sollen im Martyrer einen Engel Gottes, ja einen irdischen Gott (*ϑεὸς ἐπίγειος*) verehren, durch welchen sie den Erlöser selbst erblickten, indem der Martyrer des unvergänglichen Kranzes und des Zeugnisses der Leiden Christi gewürdigt ist[4].

Der Ausbildung dieses Martyrerkultus kam die damals im Heidentum allgemeine Sitte des Heroenkultus weit entgegen. Die schon erwähnte Erlaubnis zu weltlichen Belustigungen an Martyrerfesten musste von Gregor vielleicht gerade unter dem Einfluss dieser herrschenden Sitte gegeben werden. Dass die Mar-

---

[1] In num. hom. 24. Migne Gr. t. XII 756 s. Vgl. ibid. hom. X 2: ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur. Migne 638.

[2] Exhort. mart. 30 ed. Koetschau p. 27.

[3] De orat. 14, 6 ed. Koetschau p. 333.

[4] Bunsen, Analecta antenic. t. II. London 1854 p. 300 s. Funk, Didascalia etc. V 1, 2 p. 236.

tyrer tatsächlich das Erbe der antiken Heroen, wenigstens im äusseren Kult antreten sollten, bestätigt Eusebius; anknüpfend an die Verehrung der Gräber, welche denen gezollt ward, die den Heldentod fürs Vaterland gestorben waren und jetzt als *δαίμονες* gelten, erklärt er: „daher haben wir den Brauch, auch an ihren (d. i. der Gottesstreiter) Gräbern zu erscheinen, bei denselben die Gebete zu verrichten, ihre seligen Geister zu ehren“[1]. Die Verehrung der Martyrergräber geht demgemäss von der Mitte des dritten Jahrhunderts über die Grenzen jährlicher Erinnerungsfeiern hinaus; dieselben werden allgemach allgemeine Kultstätten, eine Entwicklung, welche in der Friedensära zur höchsten Entfaltung gelangen und auch auf die Idee des Altars von dauerndem Einfluss sein wird.

2. Die Kulthäuser des zweiten und dritten Jahrhunderts.

3. Allgemeines.

Die Väter der apostolischen Zeit waren zum Brotbrechen überall zusammen gekommen, wo sich genügende Sicherheit vor Störungen bot; die sicherste Zuflucht hatten die auch gesetzlich respektierten Innenräume christlicher Privathäuser geboten, sei es das „Obergemach“ oder das Triclinium gewesen. Nach Eusebius weiss schon Philo von den Therapeuten zu erzählen, dass in jedem ihrer Häuser ein *σεμνεῖον*, ein heiliger Raum sich befunden habe für Gebet und Lesung der hl. Schriften. Eusebius hielt diese Leute für Christen[2].

---

[1] Praep. ev. XIII 11. Migne Gr. t. XXI 1095. Vgl. Lucius a. a. O. S. 73.

[2] H. e. II 17 ed. Schwartz p. 146. 150.

Auch für den Anfang, ja für die grössere Hälfte des zweiten Jahrhunderts müssen wir noch dort die regelmässigen Versammlungen suchen. Justinus[1] gab in seinem Verhör vor Rustikus zwar eine so diplomatische Antwort, als dieser nach dem Versammlungsort der Christen fragte, dass wir gleich jenem völlig im Unklaren bleiben. Der Philosoph beschränkt sich auf die Nennung seiner Privatwohnung, wo er unterrichtete, „wer zu ihm kommen wollte." Immerhin geht aus seinen Angaben hervor, dass die Christen Roms an verschiedenen Orten zusammenkommen, das heisst auf verschiedene Orte sich verteilen („glaubst Du, dass wir alle an demselben Ort zusammenkommen?") und er begründet bezw. rechtfertigt dies Verfahren damit, „dass der Gott der Christen nicht von einem Raum umgrenzt wird, sondern unsichtbar Himmel und Erde erfüllt und von den Gläubigen überall angebetet und verherrlicht wird." Daher „kommt jeder dahin, wohin ihn Lust und Möglichkeit führt". Diese Angaben belehren uns über zwei Tatsachen, nämlich: dass die römischen Christen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sich frei nach Gruppen in Einzelversammlungen einfanden, und dass die Räume, wo diese Versammlungen statthatten, in den Augen der damaligen Christen lediglich Versammlungsräume, nicht „Heiligtümer", nach Art der heidnischen Tempel waren. Denn in diesem Fall hätten sie den heidnischen Behörden bekannt sein müssen[2]. Die Praxis war auch im Morgenland dieselbe. Wir dürfen nämlich den Verfassern der apokryphen Apostellegenden bei all ihrer Erfindungsgabe nicht leicht die damals wenig beobachtete Sorg-

[1] Cap. II Migne Gr. t. VI 1568.

[2] Kirsch, Die christl. Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893, S. 4.

falt in Vermeidung von Anachronismen zutrauen und dürfen daher unbedenklich die Kultäusserungen, die sie ihren Helden unterschoben, als diejenigen ihrer eigenen Zeit betrachten. Nun aber wissen weder die Akten des Paulus und der Thekla, noch das Martyrium des Paulus, noch der Handel des Petrus mit dem Magier Simon (nach den acta Vercell.), noch die Johannesakten, welche sämtlich dem Ende des zweiten Jahrhunderts zugeschrieben werden, etwas von einem „Gotteshaus" der Christen. So lassen die Johannesakten unter Hinweis auf die Herzenstempel der Gläubigen den Herrn singen: „ein Haus habe ich nicht, aber Häuser habe ich; eine Stätte habe ich nicht, aber Stätten habe ich; einen Tempel habe ich nicht, aber Tempel habe ich"[1]. In der Regel aber bildeten die grösseren Räume der Privathäuser den Schauplatz der christlichen Versammlung. So „trat Petrus in das Speisezimmer (wo die Witwen und die Presbyter versammelt waren) und sah, dass das Evangelium gelesen wurde"[2]. Ja, in dem Streit Petrus-Simon erscheint die Liturgie noch so wenig an ein Heiligtum gebunden, dass der Verfasser den Petrus in Gegenwart des Magiers und vieler Heiden insgeheim ein mitgebrachtes Brot eulogieren lässt, ohne fürchten zu müssen, seinen Helden dadurch bei den Christen seiner Zeit in schiefes Licht zu bringen[3]. Auch sonst ist in der Apokryphenlitteratur des zweiten Jahrhunderts nur von bewohnten Privathäusern die Rede[4]. Aus all

---

[1] Hennecke a. a. O. S. 453.

[2] Handel des Petrus mit Simon nach den actus Vercell. bei Hennecke a. a. O. S. 409.

[3] Tischendorf, Acta apost. apocr. (Leipzig 1851) p. 20.

[4] Z. B. Acta Theclae ed. Tischendorf c. 5 p. 42, c. 7 p. 43, c. 10 p. 45.

dem ist klar, dass man die Eucharistiefeier in jenen Tagen noch nicht an einen geheiligten Ort gebunden erachtete, dieselbe an jedem ungestörten Platz feierte, dass die Christen keinen Tempel, keine „Kirche“ besassen. Daher konnte Minutius Felix den Vorwurf seines Gegners, dass die Christen nicht, wie die Heiden und sogar die Juden, Tempel und Altäre haben und sich nicht öffentlich (libere) versammeln[1], ruhig bestätigen: delubra et aras non habemus. Denn ihr Versammlungsort war kein delubrum, kein Kultgebäude. Als Grund gibt Minutius dasselbe an, was wir schon von Justinus vernommen: „Unsern Gott kann die Welt, die er erschaffen, nicht fassen, und ich soll die Wucht solcher Majestät in eine aedicula, ein kleines Haus einsperren?“[2]

Wenn nun die Christen dem Ort ihrer Zusammenkünfte auch völlige Gleichgültigkeit entgegenbrachten, so ist es dennoch ausser Frage, dass der ursprüngliche ambulante Gottesdienst der Apostelzeiten sich längst auf bestimmte Lokale festgelegt hatte, seien es nun dauernd für die Liturgie reservierte Räume bestimmter Privathäuser oder gemietete Hallen, nach Analogie der ephesinischen *σχολὴ τυράννου*. Beide Arten sind bezeugt[3]. Wie einfach die Räumlichkeiten in den Privathäusern gewesen, erhellt aus einer spöttischen Bemerkung eines Heiden, der in eine christliche Versammlung geraten war. Er fand, über eine Treppe hoch, ein getäfeltes Zimmer, wo er eine Versammlung auf den Knieen fand[4] (Dialog. Philopatris). Noch heute

---

[1] Octav. c. 10 ed. Halm p. 14.

[2] l. c. c. 32 p. 45 s.

[3] Vgl. Kraus Gesch. d. chr. Kunst I S. 259 u. 261.

[4] Kraus a. a. O. I S. 258.

erinnern an das altrömische Privathaus einige alte römische Titelkirchen wie S. Pudenziana, S. Caecilia, S. Prisca, S. Clemente[1]. Eine förmliche Hauskirche finden wir in den Rekognitionen des Clemens, wo Petrus seinen Wirt Maro zum Bischof erwählte, demselben zwölf Priester und Diakonen beigab und auch die Klasse der Witwen und alle Dienste der Kirche einsetzte[2]. In Maros Hausgarten aber hatten die Predigten des Petrus und die Eucharistiefeiern stattgehabt. Desgleichen hat „Theophilus, der vornehmer war als alle Mächtigen der Stadt, die grosse Basilika seines Hauses zu einer ecclesia geweiht, in welcher dem Apostel Petrus von allem Volk die Kathedra errichtet wurde und wo die ganze Menge täglich zum Anhören des Wortes zusammenkam“[3]. In derselben Schrift ist aber auch die Rede von einer schola, „in welcher man gewöhnlich zusammenkam“[4]. Dass dieselbe öffentlich war, ergibt sich aus den Umständen und dem Zusammenhang. Im Martyrium Pauli (Ende des zweiten Jahrhunderts) lässt der Verfasser den Apostel ausserhalb Roms eine Scheune mieten, „in welcher er mit den Brüdern das Wort der Wahrheit lehrte“[5]. Vielleicht darf hier auch an den Streit der Christengemeinde mit den römischen Garköchen erinnert werden, worin Alexander Severus den umstrittenen Ort der ersteren zu Kultuszwecken zusprach[6]. Wir finden somit die Christen am Ende des zweiten Jahrhunderts in zweierlei Räumen versammelt: in

---

[1] Näheres s. Kirsch a. a. O. S. 9. Kraus a. a. O. S. 258 f.
[2] l. VI c. 15. Migne Gr. t. I 1356.
[3] l. X c. 71. Migne l. c. 1453.
[4] l. II c. XI. Migne l. c. 1253.
[5] Hennecke a. a. O. S. 380.
[6] Lamprid. vita Alex. Sev. c. 49.

eigenen gemieteten oder auch gekauften Versammlungshäusern oder in den grösseren Sälen christlicher Privathäuser. Erstere (wo man deren besass) sind in Zeiten des Friedens benützt, in die letzteren zog man sich vornehmlich zurück in den Tagen der Not. Tertullian bestätigt beides, wenn er die Heiden anklagt: „Ihr kennt auch die Tage unserer Zusammenkünfte; darum werden wir auch umlagert und bedrängt und selbst zu heimlichen Versammlungen niedergehalten“ [1], d. i. zu den heimlichen Versammlungen gezwungen. Demgemäss standen, bevor die Christen zu heimlichen Zusammenkünften ihre Zuflucht nahmen, ihre Lokale unter der Kontrolle des Pöbels.

Von der Benützung ständig für die Liturgie reservierter Räume bis zur Erbauung selbständiger Versammlungshäuser war es in den Jahren des Friedens nurmehr ein Schritt. Ein solcher Bau tritt uns, vielleicht zum erstenmal, bei Tertullian vor Augen: „das Haus unserer Taube ist einfach, stets auf hochgelegenen, offenen Plätzen und dem Lichte zugewandt. Es liebt das Abbild des hl. Geistes den Aufgang, das Abbild Christi“ [2]. Dem versteckten, schlangenhaften Treiben der Häretiker hält Tertullian die lichte Wahrhaftigkeit der christlichen Taube gegenüber, deren „Haus sogar“ (etiam) im Gegensatz zu den Schlupfwinkeln der Gegner steht. In der Tat muss den Christengemeinden im Lauf des dritten Jahrhunderts korporatives Besitzrecht seitens des heidnischen Staats zuerkannt worden sein. Schon bei Alexander Severus war zu erkennen, dass man das

---

[1] Vgl. Apol. c. VII. Migne L. t. I 359. ad nat. I 7 ed. Reiffersch. p. 69.

[2] Adv. Valent. c. 3. Migne L. t. II 580.

Gesetz betr. die religiones illicitae den Christen gegenüber zu Zeiten unberücksichtigt liess. Dieselbe Toleranz übte ein halbes Jahrhundert später Aurelian, welcher in einer Streitsache der antiochenischen Christengemeinde mit Paul von Samosata um den Besitz des *οἶκος τῆς ἐκκλησίας* der ersteren die umstrittene Kirche zusprach[1]. Derselbe Kaiser wirft dem Senat sein unschlüssiges Zögern in einer Sitzung vor „als ob ihr in einer Kirche der Christen und nicht im Tempel aller Götter verhandeltet“[2]. Origenes setzt sowohl den Bau christlicher Kirchen[3] als auch deren Zerstörung in den Verfolgungen[4] als bekannt voraus. Endlich lässt der Wortlaut der kaiserlichen Toleranzedikte keinen Zweifel mehr an der zeitweiligen Eigentumsfähigkeit der christlichen Gemeinden. Sie ordnen nämlich stets die Rückerstattung der konfiszierten Häuser und Grundstücke an die Christen an, und zwar nicht bloss an Private, sondern ausdrücklich auch an die Gemeinden. So nach der valerianischen Verfolgung[5], nach der Gallienischen[6] und im Toleranzedikt des Konstantin und des Licinius[7]. Daraus geht hervor, dass die zahlreichen Kirchen, welche beim Ausbruch der Verfolgungen zerstört oder konfisziert wurden, Gemeindeeigentum gewesen waren. Wie zahlreich diese Kirchen gewesen, hebt

---

[1] Euseb. h. e. VII c. 30. Migne Gr. t. XX 720.

[2] Volpiscus, vita Aurelii.

[3] Cum. videris introire gentes ad fidem, ecclesias exstrui etc. Hom. II in Jesu Nave n. I.

[4] Propter quod et persecutiones passae sunt ecclesiae et incensae sunt. Tract. in Matth. XXVIII.

[5] Euseb. h. e. VII 13 l. c. 673.

[6] ibid. VII 14.

[7] Euseb. h. e. X 5 l. c. 880 s. Lact. de mort. pers. c. 48 ed. Brandt p. 232.

Eusebius hervor: „Wer vermöchte wohl die zahllosen Scharen jener, die sich (in der langen Friedensära vor Diokletian) dem Christentum zuwandten, die Menge der Versammlungen in jeder Stadt und den auffallenden Zulauf zu den Bethäusern zu schildern! Infolgedessen reichten die alten Gebäude nicht mehr aus und es mussten in allen Städten ganz neue, geräumige Kirchen erbaut werden“ [1]. Es steht sohin ausser allem Zweifel, dass es jedenfalls vom Beginn des dritten Jahrhunderts ab neben den hergebrachten Hauskirchen wenigstens für die zeitweiligen Friedensperioden auch selbständige, christliche Kirchen gegeben hat, bescheiden zwar und unscheinbar, da die Heiden nichts von christlichen „Tempeln“ wissen, und die Christen selbst den Mangel von solchen nicht in Abrede stellen [2].

4. Stadtkirchen.

Es ist für unsern Zweck nicht ohne Nutzen zu erfahren, wo diese Kirchen der Christen sich befunden haben und von welcher Zeit an etwa sie ihren indifferenten Charakter abgestreift haben und zum dauernden Sakralraum, zum Heiligtum geworden sind.

Wie das Bedürfnis und die Bequemlichkeit erheischten und wie Eusebius ausdrücklich bestätigt, haben sich nicht nur die Hauskirchen, sondern auch die im Gemeindebesitz befindlichen Kirchenhäuser in den Städten befunden; hieher kamen auch die Landleute nach Möglichkeit. Clemens von Alexandrien warnt die Christen, zur Eucharistiefeier aus Neugierde zu

[1] Euseb. h. e. VIII 1 l. c. 741.

[2] Zu demselben Resultat ist schon Weingärtner (Ursprung und Entwicklung des christlichen Kirchengebäudes, Leipzig 1858, S. 28 ff.) gelangt.

kommen, „wie um die Gebäude der Städte zu sehen“[1]. Die Warnung galt offenbar den Landleuten, welchen es beim Kirchenbesuch nicht hauptsächlich darum zu tun sein soll, um „in die Stadt“ zu kommen. Diese Kirchen waren als christliche Versammlungshäuser im ganzen dritten Jahrhundert allgemein bekannt; denn die erste Massregel der heidnischen Behörden, welche eine Verfolgung eröffneten, war die Schliessung und Zerstörung der christlichen Kulthäuser[2], mochten es nun bescheidene conventicula[3] oder ein fanum editissimum[4] sein. Diese Kulthäuser konnten darum nicht verborgen und in Winkeln versteckt sein, wenn sie auch äusserlich sich in nichts von grossen Privathäusern unterschieden, wie schon der schlichte Name „Haus Gottes“ einerseits, andrerseits der Vorwurf der Heiden vermuten lässt, die Christen hätten keine „Tempel“. Gereicht es doch Tertullian zur Genugtuung, darauf hinweisen zu können, dass das christliche Versammlungshaus „stets auf hochgelegenen, offenen Plätzen“ stehe. Die Kirche in Nikomedien war „auf einer Anhöhe erbaut, so dass sie vom Kaiserpalast aus sichtbar war, und auf allen Seiten von hohen Häusern umgeben“[1]. Es ist eine nicht zu erhärtende Annahme, wenn man hierin mit Rücksicht auf letztere Angabe lediglich das Obergemach eines christlichen Privathauses

---

[1] Strom. I 1. Migne Gr. t. VIII.

[2] Acta S. Philippi et soc. „ut praesidis jussu impressis cera signis ecclesiam clauderet Christianis. Ruinart, Acta mart. ed. Galura 1802 p. 438. Orig. comm. in Matth. 28.

[3] Lactant. div. inst. L. V 11 ed. Brandt p. 435, de mort. pers. c. 15 ed. Brandt p. 189; ibid. c. 34 p. 213.

[4] De mort. pers. c. 12 p. 187.

[1] Lact. de mort. pers. c. 12 ed. Brandt p. 186 s.

erblicken will[1], da doch Lactantius selbst diese Kirche *fanum* editissimum nennt, ebenso, wenn man die mehr als vierzig zählenden Basiliken Roms, von welchen Optatus[2] von Mileve spricht, samt und sonders als Cömeterialkirchen bezeichnet[3]. Im Gegenteil: diese Basiliken müssen innerhalb der Stadt gewesen sein, weil Optatus an derselben Stelle von gewissen Schismatikern erzählt, dass sie in keiner dieser Basiliken Kollekte halten konnten und darum „speluncam quandam *foris a civitate* cratibus saepserunt, ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent.“ Nun scheint, dass alle diese Basiliken schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts in Rom existiert haben und dass über jede derselben ein Presbyter gesetzt war; denn nach einem Brief des Papstes Kornelius deckt sich die Zahl dieser Kirchen fast genau mit der Zahl der dort genannten 46 römischen Presbyter[4].

Es ist damit freilich nicht gesagt, dass auch die conventicula der Christen in den Städten heidnischerseits als öffentliche Kultgebäude angesehen wurden; wahrscheinlicher ist, dass sie gesetzlich als Privatgebäude betrachtet wurden, und dass erst die Toleranzedikte ihnen den Charakter der Öffentlichkeit zuerkannten, wogegen sich u. a. asiatische Städte in Eingaben an den Cäsar wendeten: „inprimis indulgentiam christianis communi titulo datam tollit, subornatis

---

[1] Kraus a. a. O. S. 271. Kraus beruft sich für seine Ablehnung jeder christlichen Stadtkirche darauf, dass seit Trajan die christliche Religion illicita gewesen sei. Allein wir haben bereits gesehen, dass dieser Paragraph keineswegs immer Anwendung fand. S. o. S. 70.

[2] De schism. Don. II 4 ed. Ziwsa p. 39.

[3] Kraus S. 262.

[4] Eus. h. e. VI 43. Migne Gr. t. XX 621.

legationibus civitatum, quae peterent, ne intra civitates suas christianis conventicula exstruere liceret"[1]. Mit diesen Worten ist nicht ausgedrückt, dass nicht auch früher schon christliche conventicula sich innerhalb der Städte befunden haben, sondern nur, dass dieselben ungesetzlich gewesen, bisweilen aber geduldet, endlich communi titulo förmlich indulgiert und als Kulthäuser auch staatlicherseits anerkannt worden waren.

5. Die Cömeterialkirchen.

Ebenso gewiss als es Kirchen innerhalb der Städte gab, ist auch, dass auf den Cömeterien christliche Gottesdienste statt hatten; nur waren diese nicht regelmässig, sondern auf die Gedächtnistage der Verstorbenen, insbesondere der Martyrer, beschränkt.

Die Stimmen aus der Väterliteratur, welche die Eucharistiefeier an den Gräbern seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts erwähnen, sind zahlreich und allbekannt. Eine monumentale Illustration dazu bilden die Ergebnisse der Archäologie. Bekanntermassen befanden sich die Begräbnisplätze der klassischen Zeit sämtlich ausserhalb der Städte. Die einzelnen Familiengrabstätten bildeten grössere oder kleinere Arealkomplexe, horti oder areae genannt. Darauf erhoben sich kleine Gebäude, cellae, welche in ein unterirdisches hypogaeum zur Aufnahme der Sarkophage bezw. der Urnen und in ein oberirdisches Gemach, alogia, solarium[2], cubiculum superius, schola zur Abhaltung der Funeralriten durch die Familie und die Freunde des Verstorbenen

---

[1] Lact. de mort. pers. 36.

[2] „amici et parentes habeatis deos propitios. Salvi huc ad alogiam veniatis hilares cum omnibus." De Rossi, R. S. III p. 475.

zerfiel. Die Form dieses Obergelasses war mitunter ein Rundbau (pantheum), mit oder ohne Absiden, exedrae; im ersteren Fall hatte man eine cella trichora oder kurzweg ein trichorum[1]. Ganz dieselben Bezeichnungen kehren nun auch bei christlichen Grabanlagen wieder, sei es, dass dieselben für eine einzelne Familie reserviert blieben oder einem weiteren Kreis von Brüdern offen standen: hortus[2], praedium, cubiculum, cella, trichorum. Wir dürfen also mit Grund auch die christlichen Mausoleen nach dem Vorbild der heidnischen eingerichtet denken. Gleichwie nun die heidnischen Familien an bestimmten Tagen (caristia, cara cognatio) in den cellae „ad frequentandam memoriam quiescentium" zusammenkamen, so feierten auch die christlichen Familien die Jahrestage ihrer Angehörigen über deren Gräbern. Noch mehr. Schon 1843 hatte Mommsen auf die heidnischen Funeralkollegien, collegia tenuiorum hingewiesen, Bruderschaften der unbemittelten Volksklassen, welche auch den Armen ein anständiges Begräbnis sicherten. Diese Kollegien waren im Besitz einer area, eines Friedhofs nebst kleinem Gebäude für die Leichenfeiern, alles unter dem Schutz der heidnischen pontifices. Auch diese kleinen Zirkel fanden sich gleich den vornehmen Familien zu bestimmten Zeiten an ihren Grabstätten ein, bedachten ihre Ver-

---

[1] „Marito dulcissimo ac sibi sarcophagum et pantheum cum tricoro disposuit et perfecit" Inschrift aus Tolentino l. c. p. 472. „in quarto trichorum, id est domus conviviis deputata, in qua sunt tres ordines mensarum et dictum est trichorum a tribus choris id est tribus ordinibus comessantium" l. c. p. 458.

[2] „in horto Justi, in horto Theonis, in horto Hilariae (Rom), in horto Metrodori (Salona), in horto Philippi" (Mailand). „in sarcophago in hortulis nostris secessimus." „in agellulis meis secessi" (heidnische Inschrift aus Nettuno) l. c. p. 429.

storbenen mit Milch- und Weinlibationen und hielten ihre Leichenmahle[1]. Die Bruderschaften benannten sich in der Regel nach irgendeiner Schutzgottheit cultores Herculis, cultores Veneris, cultores Apollinis et Dianae, cultores Jovis[2] u. dgl. Nun nannten sich nach Laktantius[3] die Christen mitunter merkwürdigerweise „cultores Dei“ und im mauretanischen Cäsarea fand sich eine Inschrift folgenden Inhalts: „Aream ad sepulcra cultor verbi contulit et cellam struxit cunctis suis sumptibus. Ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam. Salvete fratres puro corde et simplici! Euelpius vos satos sancto spiritu etc.“[4]. Man sieht, die Ausdrücke sind denjenigen der Funeralkollegien sehr ähnlich: area, cultor, cella, fratres. De Rossi baut hierauf eine Hyothese, welche die Wahrheit treffen dürfte. Er

---

[1] „Cubiculum superiorem ad confrequentandam memoriam quiescentium“. De Rossi l. c. p. 474. „locum aediculae cum pergula et solarium tectum iunctum in quo populus collegii epulabatur“ (Collegium Aesculapii et Hygieae l. c. p. 475. „aram sodalibus suis Serrensibus donum posuit et locum schole ipse acquesivit. (Coll. fratr. Serrensium ibid.)

[2] Vgl. De Rossi R. S. III p. 510 ss.

[3] Inst. V 11 ed. Brandt p. 436 „Domitius de officio proconsulis libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret, quibus poenis adfici oporteret eos, qui se cultores dei confiterentur.“ Vgl. Acta Apollonii: „dei autem cultor factus sum“ (Rauschen, Floril. patr. fasc. 3. Bonn 1905 p. 74) Cypr. ad Demetr. 12 ed. Hartel p. 360 und anderwärts.

[4] De Rossi Bull. 1864 p. 28. Inschriften aus dem dritten Jahrh., welche ähnlichen Inhalt und am Schluss denselben Gruss an die Brüder enthalten, sind in Phrygien aufgefunden worden; so in Maghajil: *Αὐρ. Διονοίσιος πρεσβύτερος ζῶν κατεσκεύασεν τὸ κοιμητήριον. Εἰρήνη πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς. Αὐρήλιος Ἀσκληπιάδης ἐποίησεν τοῦτο τὸ κοιμητήριον. εἰρήνη πάσῃ τῇ ἀδελφότητι.* Ebenso in Apamea. Cabrol u. Leclerq, monumenta ecclesiae liturgica t. I p. 11. 12.

nimmt an, dass auch die Christen als cultores verbi die Rechtswohltat der sakrosankten areae und cellae, wie sie den collegia tenuiorum zugestanden war, in Anspruch genommen haben und so unter dem Schutz der heidnischen pontifices selbst zu ihren Gottesdiensten auf den areae zusammen gekommen sind. Und wirklich hat man über dem Cömeterium des Kallistus zwei kleine cellae trichorae, eine zu Ehren der hl. Sixtus und Cäcilia, die andere zu Ehren der hl. Soteris gefunden, welche sich aus dem dritten Jahrhundert bis jetzt erhalten haben[1]. Weitere cellae dieser Art werden erblickt bei S. Symphorosa an der Strasse nach Tivoli[2], in der Basilika damus el Karita[3] in Karthago, in Salona[4]. Zwei cellae, eine confessio patriarcharum und eine confessio patrum finden in der Passio S. Theodoti Ancyrani Erwähnung[5]. Zwei solcher cellae von sehr kleinen Dimensionen nennt Leclerq, l'Afrique chretienne I Bd. p. 58, eine weitere in Ruffech p. 275. Am Eingang zum Cömeterium der Domitilla ist sogar eine regelrechte schola, Speisesaal mit der Kammer für den custos zu sehen, wie sie bei heidnischen Grabanlagen z. B. an der via latina sich finden[6]. Ausser diesen oberirdischen Versammlungsräumen gibt es aber auch unterirdische cubicula, welchen man zwar nicht die Möglichkeit, Sammelpunkt kleinerer Gesellschaften gewesen zu sein, wohl aber die Möglichkeit ganzer Gemeindeversammlungen absprechen darf. Solcher cubi-

---

[1] S. Kraus a. a. O. S. 263ff.
[2] De Rossi Bull. 1878 p. 79 ss.
[3] Leclerq, l'Afrique chretienne t. I p. 59.
[4] Röm. Q. Schr. 1891.
[5] Ruin. acta mart. ed. Veron. p. 301 ss. S. Kirsch a. a. O. S. 21 f. Marucchi, le catacombe Romane, Rom 1903 p. 150 s.
[6] Marucchi l. c. p. 124. Vgl. Kraus a. a. O. S. 36ff. 262f.

cula findet sich in den unterirdischen Cömeterien noch heute eine enorme Zahl. Wie sowohl ihre Bezeichnung als auch ihre geringen Dimensionen erkennen lassen, hatten sie ganz dieselbe Bestimmung wie ihre oberirdischen Pendants. Sie dienten den Familien als Sammelplatz zur Gedächtnisfeier verstorbener Angehöriger. Waren letztere Blutzeugen, so mochten ihre cubicula auch offiziell am Jahrestag von der Kirche besucht worden sein, wenn aus irgend einem Grund eine geräumigere, oberirdische cella in der Nähe des verehrten Grabes nicht zur Verfügung stand. Was in Rom die Monumente vermuten lassen, das findet anderwärts litterarische Bestätigung, so ganz besonders für das altchristliche Afrika. Warum anders sollte der Pöbel Karthagos vom Präses Hilarian verlangt haben: areae non sint![1], als deshalb, weil die Christen zu den annuae oblationes auf ihren eigenen areae unter dem Schutz der Gesetze selbst zusammenkommen konnten? Diese Friedhöfe mussten, nach dem römischen Zwölftafelgesetz, stets ausserhalb der Städte liegen und wurden mit Vorliebe auf einem hochgelegenen Plateau angelegt. Wenn nun Tertullian vom „Haus unserer Taube“ sagt, dass es „immer auf Anhöhen, offenen (d. h. vielleicht: nicht anderweitig mit Bauten bedeckten) Plätzen stehe, so könnte man hiebei wirklich an Friedhofkirchen denken. Ein halbes Jahrhundert später entstand die oben erwähnte Inschrift des cultor verbi Euelpius. In den acta purgationis Felicis ist ausdrücklich von der area die Rede, „ubi orationes facitis“[2]. Zum Schluss sei an die verschiedenen kaiserlichen Edikte erinnert, welche den Christen die

---

[1] Tertull. ad Scap. c. 3. Migne L. I 779.
[2] Optat. Milev. de schism. Donat. ed. Ziwsa p. 200.

Versammlungen in den Cömeterien verboten, bezw. wieder freigaben.

6. Die Liturgie in den Cömeterien.

Es steht fest, dass sowohl in den Hauskirchen und den conventicula im Innern der Städte, als auch draussen auf (vielleicht auch in) den Cömeterien die christliche Liturgie stattfand. Allein ebenso entschieden ist festzuhalten, dass die Liturgie in den Cömeterien keine regelmässige Funktion bildete, dass die Sonntagssynaxe in den Cömeterien auch für die Verfolgungszeit keineswegs erwiesen ist, kurz dass die Cömeterien nur exsequiale Bestimmung hatten, das heisst mit anderen Worten, dass sie nur Gelegenheitskirchen bildeten. Zunächst ist auffallend, dass in sämtlichen Zeugnissen der drei ersten Jahrhunderte, welche von der Liturgie an Gräbern sprechen, stets nur von Gedächtnisfeiern die Rede ist. Die Gemeinde von Smyrna, das erste Beispiel einer solchen Feier am Grab, nimmt sich vor, nach Möglichkeit den jährlichen Gedächtnistag des heiligen Polykarp und seiner Genossen am Grab zu feiern. Tertullian redet zwar von jährlichen Oblationen pro natalitiis, spricht sich aber nicht über den Ort aus, wo diese stattfinden sollten. Allein das allgemeine Verlangen der Heiden: areae ipsorum non sint! lässt deutlich genug auf den Ort schliessen. Denn hätten sich die Christen in ihren areae auf die Bestattung ihrer Leichen beschränkt, so wäre jener Ruf unbegründet gewesen. Die Heiden wussten aber, dass die Christen die Gräber ihrer Martyrer durch Gedächtnisopfer ehrten und wollten durch Entziehung des unverletzlichen Friedhofrechts diese Verehrung hintanhalten. So wollte man schon in

Smyrna die Leiche des hl. Polykarp nicht ausliefern, „damit die Christen nicht den Gekreuzigten verlassend jenen zu verehren anfingen.“ Auf diese oder ähnliche Gründe werden auch die Leichenschändungen zurückzuführen sein, über welche Tertullian zu klagen hat[1]. Die Martyrer von Lyon werden verbrannt und ihre Asche in den Fluss geworfen, damit keine Reliquien in die Hände der Christen gelangten[2]. Aus der Diokletianischen Verfolgung berichtet Eusebius, dass die bereits bestatteten Martyrerleichen wieder ausgegraben und ins Meer geworfen wurden, „damit sie nicht etwa einer, wenn sie in den Grabmälern ruhten, für Götter hielte und sie anbete[1]“. Die erste Massregel Maximians, der die Verfolgung wieder aufnahm, war das Verbot, Versammlungen auf den Begräbnisplätzen abzuhalten. Das areae non sint! des afrikanischen Pöbels widerhallte also im ganzen Römerreiche. Die Privatandacht der Christen und die oblationes pro natalitiis sollten hintangehalten werden.

Die apokryphen Johannesakten lassen den Apostel, offenbar der Sitte der Zeit entsprechend, mit den Brüdern am dritten Tag nach dem Tod der Drusiana in deren Grabmal hinausgehen und dort das Brot brechen, also wieder eine Gedächtnisfeier[2]. Die apostolische Didaskalia, deren ursprünglicher Text in lateinischer Übersetzung neulich teilweise entdeckt worden ist, kennt gleichfalls die Liturgiefeier auf den Cömeterien, aber nur als Gedächtnisfeier, welche sie sogar in Gegensatz zur regelmässigen Kollekte stellt. Ihre

---

[1] Apol. XXXVII. Migne L. I 524.

[2] Eus. h. e. V, I 61 ed. Schwartz p. 426.

[3] h. e. VIII 6, 7. Migne Gr. t. XX 753 und 758. Vgl. Lactant. Inst. V 11 ed. Brandt p. 436.

[4] Hennecke a. a. O. S. 446.

antijudaistische Tendenz veranlasst sie, gegen die noch immer in christlichen Kreisen geforderten jüdischen observationes zu polemisieren, unter anderm auch gegen die altjüdische Scheu, durch Berührung der Gräber sich zu verunreinigen. Dem gegenüber ermuntert die Didaskalia die Christen: „Ihr aber, gemäss dem Evangelium und gemäss der Kraft des heiligen Geistes, versammelt euch a u c h bei den Grabmälern und haltet Lesung der hl. Schriften und bringet Gott ohne Unterlass Gebete dar und opfert die königliche Eucharistie, welche dem Ebenbild des königlichen Leibes Christi gemäss ist, sowohl in euren Versammlungen, als auch auf den Cömeterien u n d bei der exinitio (?)[1] der Entschlafenen, ein reines Brot vorlegend, welches durch Feuer entstanden ist und durch die Anrufung geheiligt wird, opfert für die Entschlafenen ohne Unterschied betend!“[2] Die Didaskalia fordert also auf, nicht nur bei den collectae, sondern auch auf den Cömeterien zur Eucharistiefeier sich einzufinden und sich nicht vor der Berührung mit den Gräbern zu fürchten. Daraus geht hervor, dass die „Collectae“ nicht auf den Cömeterien stattfanden, ja dass die Cömeterialliturgie gar nicht collecta genannt wurde[3]; diesen Namen trug nur die regelmässige

---

[1] In der Didaskalia purior (Bunsen, Anal. antenic. t. II, London 1854, p. 336) steht *ἐν ἐξόδοις*. Funk, Didascalia etc. XXII 2 p. 376 liest folgerichtig „in exitibus“. Dementsprechend wäre an unserer Stelle auch von eigenen Sterbefeiern die Rede, welche gleichfalls nicht in den Cömeterien, sondern in den Häusern gleich nach dem Verscheiden gehalten wurden.

[2] Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina, fasc. prior Lips. 1900, fol. LXI 11 ss. p. 85.

[3] *ἔντε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἐξόδοις* Bunsen l. c.

Sonntagsversammlung[1]. Weiter belehrt uns die Didaskalia, dass die Versammlung bei den Grabmälern nur um der Toten selbst willen stattfand: „in dormientium exinitione“, „offerite pro dormientibus“. Sie redet dabei nicht einmal ausdrücklich von den Martyrern, sondern schlechthin von den dormientes. Möglich, dass die lectiones und preces, also die ganze Liturgie, in den memoriae der Martyrer gehalten wurden, während für die übrigen in coemeteriis dormientes die private Feier sich auf die Eucharistie beschränkte, wie wir sie in den Johannesakten gefunden haben.

Cyprian wünscht, dass man auch die Todestage der im Gefängnis gestorbenen Bekenner notiere, damit man deren jährliche Gedächtnisfeier inter memorias martyrum halten könne. Man hat den letzteren Ausdruck bisher stets auf monumentale memoriae, das heisst auf Grabkapellen bezogen. Ich glaube, mit Unrecht, da es sich hier nicht um eine Ortsangabe handelt. Der Bischof wünscht die offizielle Aufzeichnung dieser Todestage durch den Klerus von Karthago, obwohl er, Cyprian selbst auch von Tertullus hierüber stets Bericht empfängt und obwohl auch er seinerseits am Ort seines Asyls (hic) fern von seiner Kirche Gedächtnisopfer für diese Bekenner darbringt[2]. Der Bischof legt also auf den Ort, wo die Gedächtnisfeiern stattfinden, kein bebesonderes Gewicht, wohl aber auf die Zeit. Unter memoriae sind also hier nicht die Grabcellae gemeint, welche allerdings sonst diesen Namen erhielten, sondern „Gedächtnisfeiern“, wie aus ep. 68, 5 hervorgeht[3], wo

[1] ibid. f. XXX 31 p. 44; f. XXXI 4 p. 44. Vgl. Funk a. a. O. S. 170 und 192.

[2] ep. XII ed. Hartel p. 503 s.

[3] ed. Hartel p. 748.

auch die memoria der hl. Kornelius und Lucius in Afrika begangen wird, obwohl deren Gräber in Rom sind. Die Worte Cyprians wollen also nur besagen, dass die dem Gefängnis erlegenen Konfessoren gleichfalls unter die Martyrer zu zählen und durch Natalitien auszuzeichnen seien.

Allein, berichtet nicht Cyprian ausdrücklich von einer Überraschung des Papstes Sixtus II. in den Katakomben von S. Prätextat? Singt nicht Damasus in dessen Grabschrift:

Hic positus rector caelestia jussa docebam / adveniunt subito rapiunt qui forte sedentem / militibus missis populi tunc colla dedere etc.?[1]

Also eine förmliche Gemeindeversammlung, sogar mit Predigt in den Cömeterien! Allein diese Versammlung feierte eben die annua oblatio pro natalitiis eines Martyrs und nicht die regelmässige Synaxis. Die letztere fand bekanntlich, speziell in Rom, nur am Sonntag statt, und der 6. August 258, an welchem nach Cyprian dieser Überfall stattfand, fiel auf einen Freitag[2]. Ein analoger Fall ereignet sich in der Passio Ss. Pionii et soc. am Grab des hl. Polykarp[3]. Es ist schon früher darauf hingewiesen worden, dass Gregor Thaumaturg seiner Gemeinde an Martyrergedächtnistagen sogar öffentliche Lustbarkeiten erlaubte. Für unsere Auffassung der Cömeterialkirchen als nur gelegentlichen Kultorten spricht ferner das Verbot, welches Ämilian, der Statthalter Valerians an den Bischof Dionysius von Alexandrien erliess: „Unter keiner Bedingung soll es

---

[1] Marucchi, Le catacombe Romane. Rom 1903, p. 160, 164.
[2] Nach einer gütigen Mitteilung des Direktors der k. Sternwarte, Herrn Prof. Dr. Seeliger in München.
[3] Ruinart, Acta Mart. Veron. 1731, p. 118.

ferner euch oder andern erlaubt sein, Versammlungen zu halten oder in die Cömeterien zu gehen"[1]. Vergleiche die acta proconsularia S. Cypriani: „ne in aliquibus locis conciliabula fiant nec coemeteria ingrediantur"[2]. Die Synaxis, d. h. die regelmässige Liturgie, fand also nicht in den Cömeterien statt. Denn derselbe Dionysius fährt unmittelbar darauf fort: „Aber dennoch haben wir nicht unterlassen, offene Versammlungen mit Hilfe des Herrn zu halten, sondern ich versammelte die Leute in der Stadt mit grösstem Eifer" u. s. w. Desgleichen spricht er von „besonderen Versammlungen in den Vorstädten". Von den Cömeterien wird nur berichtet, dass „die περιστολή, d. h. die Bestattung der Leiber der vollendeten, seligen Martyrer nicht ohne Gefahr" besorgt worden sei. „Jeder Ort unserer Drangsal wurde uns, wie ein Tempel zum festlichen Versammlungsort: Feld, Wüste, Schiff, Gasthaus, Gefängnis" erzählt Dionysius weiter. Von den Cömeterien spricht er aber kein Wort[3].

Nach einem Brief aus der Diokletianischen Verfolgung, aufbewahrt in den acta purgationis Felicis, wird der Bischof Felix von dem Vollzugsbeamten des kaiserlichen Edikts zur Auslieferung der hl. Bücher in der „Basilika" aufgefordert. Der Bischof entgegnete ihm: „Hier ist der Schlüssel; entferne die Bücher, welche Du auf der Kathedra, und die codices, welche Du auf dem Stein finden wirst." Auf den Einwurf des Beamten, ob Felix denn nicht wisse, dass die Häuser, in welchen solche Bücher gefunden werden, zerstört werden müssten, war Felix ratlos. Der tole-

---

[1] Eus. h. e. VII 11. Migne Gr. t. XX 665 ss.
[2] Acta proc. ed. Hartel p. CXI.
[3] Eus. h. e. VII 22, 688.

rante Beamte aber wusste Rat: „einer der Eurigen soll die Bücher nach der area bringen, ubi orationes facitis. Dort wird dann der Beamte selbst mit seinen Offizialen die Bücher konfiszieren“[1]. Hier sind zwei Gebetsorte genannt: die „Basilika“ und der Ort auf der in dem kleinen Ort Aptunga vielleicht Heiden und Christen[2] gemeinsamen area, wo die Christen Gebete verrichten, das heisst die cella coemeterialis, ein Oratorium. Letzteres ist nach dem Gesetz unverletzlich. Die Basilika enthält trotz der Verfolgung noch immer die hl. Bücher, wird also immer noch zur Abhaltung der Liturgie benützt, obschon die Not der Zeit die Übersiedelung in die sakrosankte Friedhofkapelle nahegelegt hätte. Unsere Stelle ist zwar eine nachträgliche Fälschung durch die Donatisten; die Darstellung beruht aber eben deswegen auf der tatsächlichen Kirchenpraxis in der Verfolgungszeit und liefert so einen Beweis, dass die cella coemeterialis auch in der Verfolgungszeit nicht als regelmässiger Ort der Liturgie, sondern nur zu Toten- und Gedächtnisgottesdiensten benützt worden sein kann.

In den gesta apud Zenophilum erkennen wir gleichfalls zwei Kultstätten in Cirta, die basilica und die casa maior in area martyrum. Die Basilika, domus in qua Christiani conveniebant[3], war während der Verfolgung vom Kurator von Cirta, Munatius Felix ihres Inventars

---

[1] Acta purg. Felicis p. 200 ed. Ziwsa.

[2] Dass die Christen keineswegs überall eigene areae besassen, ersieht man noch heute aus den Resten christlicher Grabkirchen Nordafrikas, welche inmitten ursprünglich heidnischer Friedhöfe stehen, so in Karthago, in Tipasa u. a. So wurde auch Cyprian auf der area Macrobii Candidiani procuratoris beerdigt. (Vita S. Cypr. ed. Hartel p. CXIII.)

[3] Gesta ap. Zenoph. ed. Ziwsa p. 186.

beraubt worden und zwar in Anwesenheit des Klerus. „Zwei Tage nach dem Frieden“[1] handelte es sich um die Wahl eines Bischofs von Cirta. Die Fossoren (harenarii) erhoben den traditor Silvanus auf den Stuhl, unter Protest des Volkes. Der ganze Hergang spielte sich ab in area martyrum und zwar in der casa maior. So wird von einem Zeugen wiederholt bestätigt auf die verwunderte Frage eines Diakons: „numquid populus Dei ibi fuit?“[2] Diese Frage muss auffallen. Ein Diakon — auch wenn er, wie es beim Fragesteller der Fall zu sein scheint, zur Zeit jenes Vorgangs nicht zur Gemeinde von Cirta gehörte, hätte nichts Besonderes in einer Wahlversammlung auf der area finden können, wenn diese regelmässig zu Versammlungen benützt worden wäre. Warum indes mögen die Cirtenser in der casa maior sich eingefunden haben und nicht vielmehr in der Basilika? Wie bemerkt, fand die Wahl zwei Tage nach der Proklamation des Toleranzedikts statt. Die Christen durften wieder öffentlich sich zeigen[3]. Nun aber waren die basilicae von Cirta in der Verfolgung zerstört und noch nicht wieder hergestellt worden[4]. Also musste die Versammlung, welche jetzt wieder öffentlich gehalten werden durfte, in der dem Gesetz nicht erreichbar gewesenen und darum verschonten Cömeterialkapelle stattfinden. Daher konnten auch die „harenarii“, die dort schalteten, einen so starken Einfluss auf die Wahl ausüben, der ihnen sicher nicht möglich gewesen wäre,

---

[1] l. c. p. 194.

[2] l. c. p. 194.

[3] „Kaum war das geschehen, als man . . . in jeder Stadt die Gemeinde sich sammeln, zahlreiche Zusammenkünfte und die bei ihnen gebräuchlichen Gottesdienste konnte abhalten sehen.“ Eus. h. e. X 1, 1.

[4] Optatus de schism. Donat. I c. 14 ed. Ziwsa p. 16.

wenn die ganze Kirche Cirtas während der Verfolgungstage sich dort mit all ihrer Disziplin heimisch gemacht hätte. Während der Verfolgung aber war auch diese area nicht zur Liturgie benützt worden, sondern ein Privathaus. Denn um dieselbe Zeit, da man die Basilika noch nicht wieder aufgebaut, fand in Cirta auch ein Konzil statt und zwar in domo Urbani Carisii[1], eben weil die Basilika noch nicht zur Verfügung stand. In dieses Haus mag sich auch die verfolgte Kirche zur Synaxe zurückgezogen haben.

Ganz dasselbe besagen die schon von Augustinus[2] als echt anerkannten Acta Saturnini et Soc. Nachdem die basilicae dominicae in Abitene zerstört, die coetus zu halten verboten worden (n. 1), kamen die Christen „ex more“ in den Privathäusern zusammen, bald im Haus des Lektors Emeritus (n. 10), bald im Haus des Oktavius Felix, wo dann auch die Verhaftung stattfand (n. 2)[3].

In Zeiten besonders heftiger Verfolgung scheint man sogar vielfach die Exequienliturgie selbst in die geheimen Hausversammlungen verlegt zu haben, nachdem die Beerdigung selbst vorüber war. Wenigstens redet Origenes einmal von jenen glaubensstarken Zeiten, da man „von den Cömeterien weg zu den Versammlungen ging, nachdem man die Martyrer vorausgeschickt“[4] (nämlich durch das Begräbnis, worauf sie geistigerweise der Versammlung anwohnten)[5].

Als Maximian die durch Galerius und Konstantin

---

[1] ibid.

[2] Brevic. collat. III 32.

[3] Ruinart, Acta martt. ed. Galura 1802 t. II p. 378 ss.

[4] Hom. in Jerem. 3 ed. Klostermann p. 25.

[5] De oratione c. 31, 5 ed. Koetschau p. 398; vgl. c. 11, 1 p. 321.

den Christen gewährleistete Freiheit nicht länger zu ertragen vermochte, „wendete er wieder alle möglichen Mittel zur Störung des Friedens an. Zuerst suchte er uns unter irgendeinem Vorwand von den Versammlungen auf den Begräbnisplätzen abzuhalten“[1]. Man bedenke, dass den Christen im Frieden sowohl die Stadtkirchen als auch die Cömeterien offen standen. Wenn nun der Kaiser an die Wiederaufhebung der Versammlungen dachte, so musste er, um unter den obwaltenden Umständen planmässig vorgehen zu können, zuerst das geringere Hindernis wegräumen und nicht gar zu schroff den Christen gleich die Liturgie in der Basilika verbieten. Er trat also zuerst den ausserordentlichen Versammlungen entgegen und verbot ihnen die Cömeterien. Einen Grund oder Vorwand hiezu konnte er leicht den schon seit Jahrhunderten von seinen Vorgängern erhobenen Bedenken gegen den Martyrerkult entnehmen — kurz, Maximian verbot zuerst die Gedächtnisfeiern in den Cömeterien.

Wenn Kraus[2] aus der vita Constantini II 2 ersehen will, dass, als Licinius die christlichen Kirchen schliessen oder zerstören liess, und die Bekenner Christi wieder aufs freie Feld flüchteten, diese in die Cömeterien zurückverwiesen worden seien, so liest er zu viel aus dieser Stelle. Denn dieselbe besagt nur, dass bei den grausamen Hinrichtungsarten, welche der Kaiser beliebte, die Christen wieder, wie in früheren Tagen, geflohen seien, dass wieder das flache Land, wieder die Einöden die Diener Gottes aufgenommen haben[3]. Von einer förmlichen Zurückverweisung in die Cöme-

---

[1] Eus. h. e. IX 2. Migne Gr. t. XX 804.
[2] a. a. O. S. 262.
[3] ed. Heikel p. 41.

terien, wo man licite hätte Gottesdienst feiern dürfen, oder von einem Gottesdienst überhaupt ist gar nicht die Rede.

Endlich werden in Eusebius vita Constantini die Cömeterien als der Kirche zugehörig bezeichnet, nicht etwa weil sie den Versammlungsplatz für die Gemeindeliturgie in der Verfolgung geboten hätten (was doch ein Haupttitel gewesen wäre), sondern weil sie „den Leibern der Martyrer geweiht sind und die Erinnerung an ihren glorreichen Hingang bewahren“ [1]. Die Cömeterien dienen also lediglich der Totenfeier, der Erinnerung an die Martyrer. Im ganzen Zeitalter der Verfolgung also findet sich kein Beleg dafür, dass die regelmässige Sonntagsliturgie in die Cömeterien verlegt worden sei; im Gegenteil sind uns Stimmen begegnet, welche lediglich auf die Bestattung in den christlichen Cömeterien hinwiesen und auch dies noch, weil letztere staatlich konfisziert waren [2], als gefährlich darstellten Wo immer von Versammlungen auf Cömeterien die Rede war, war der Anlass ein sepulkraler.

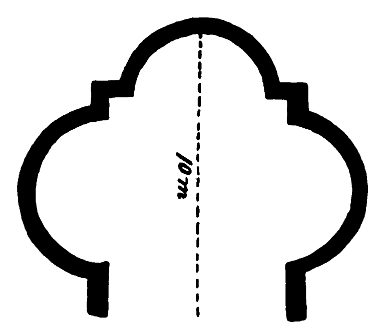
Die praktischen Gründe, welche von einer Benützung der areae zur regelmässigen Sonntagssynaxe in der Verfolgungszeit absehen liessen, sind hauptsächlich folgende: Die areae mitsamt ihren scholae funeraticiae waren von Anfang an heidnischer- wie christlicherseits ausschliesslich für exsequiale Zwecke angelegt. Für diese Zwecke allein waren sie auch eingerichtet. Weitaus

---

[1] II 40 ed. Heikel p. 58.

[2] Kraus (a. a. O. S. 260) z. B. erblickt in der Konfiskation des Cömeterium S. Callisti durch Diokletian und Maximian die Ursache, dass die Päpste Marzellinus und Marzellus nicht mehr in der Papstgruft, sondern in der Priszillakatakombe beigesetzt worden sind.

die meisten dieser Feiern galten verstorbenen gewöhnlichen Christen und erheischten nur deren Angehörige und Freunde als Anwesende, also eine kleine Versammlung, welche am Grab selbst bequem Platz fand, wenn die Familie sich eine eigene Grabkammer leisten konnte. Eine solche Privatfeier scheint Tertullian im Auge zu haben, wenn er zum wiederholt verehelichten Witwer sagt: „et offeres pro duabus? et commendabis illas duas per sacerdotem“ [1]. Anders war es an den Jahrtagen der Martyrer, welche eine grössere Zahl von Christen anziehen mussten. Da aber z. B. in Rom sehr viele Martyrergräber sich neben den gewöhnlichen loculi in



Cella Ss. Sisto e Cecilia.

den engen Gallerien befanden, musste die liturgische Feier entweder in einem benachbarten grossen cubiculum, oder aber, wie wohl auch die meisten privaten Anniversarien, in der oberirdischen cella abgehalten werden. Beiderlei Räume aber boten niemals genügend Platz für eine komplette Gemeindeversammlung, wie sie am Sonntag pflichtmässig zusammenkam. Das ist aus den erhaltenen Resten noch heute deutlich zu ersehen. Die beiden cellae trichorae über dem Cöme-

[1] Exhort. cast. Migne L. t. II 975.

terium des Kallistus fassten höchstens 150—160 Personen, die eine der cellae coemeteriales in Cäsarea, in Mauretanien, mass gar nur 2 m, die andere war noch kleiner[1]. Dass die Kapellen für den Klerus allein bestimmt gewesen wären, während die Gemeinde im Freien stand[2], ist in Anbetracht der klimatischen Verhältnisse wie der Arkanrücksichten nicht wahrscheinlich. Jedenfalls konnte ein regelmässiger Sonntagsgottesdienst mit Lesungen und Predigt vor zahlreicher Gemeinde nicht stattfinden. Dasselbe gilt von der schola im Cömeterium der Domitilla. Das einzige Beispiel einer offiziellen (ausnahmsweisen) Versammlung der ganzen Christengemeinde auf den Cömeterien ist aus Cirta bekannt; und dort befand sie sich nicht unter freiem Himmel, sondern in der casa maior, also in einer besonders geräumigen cella[3]. Was die unterirdischen Cömeterialkapellen betrifft, so seien hier nur einige der bedeutendsten aufgeführt. Im Cömeterium der Priscilla befindet sich die sogenannte cappella greca, ein Raum von 6,98×2,24 m mit drei Nischen mit Absiden, bezw. Tonnengewölben. Der linken Wand entlang zieht sich eine gemauerte Sitzbank. An diesen Raum schliesst sich, mit ihm durch einen Eingang verbunden, ein zweiter von 13,74×3,72 m im rechten Winkel an[4]. Die Möglichkeit einer mässigen Versammlung scheint dieser Raum zu bieten; allein über die Möglichkeit kommen wir nicht hinaus; Wilpert sieht in einer von dort stammenden Grabschrift einen Erweis, dass hier tatsächlich die Gemeindezusammenkünfte stattgefunden haben. Der

[1] Leclerq, l'Afrique chretienne t. I p. 58.
[2] Kraus a. a. O. S. 264 s. Vgl. De Rossi R. S. III p. 490 ss.
[3] Gesta Zenophili ed. Ziwsa p. 196.
[4] Wilpert, Fractio panis. Freib. 1895.

uns interessierende Passus der Inschrift lautet: „Vos precor, o fratres, orare huc quando veni(tis) et precibus totis Patrem Natumque rogatis, sit vestrae mentis Agapes carae meminisse“[1]. Der Ausdruck: „precibus

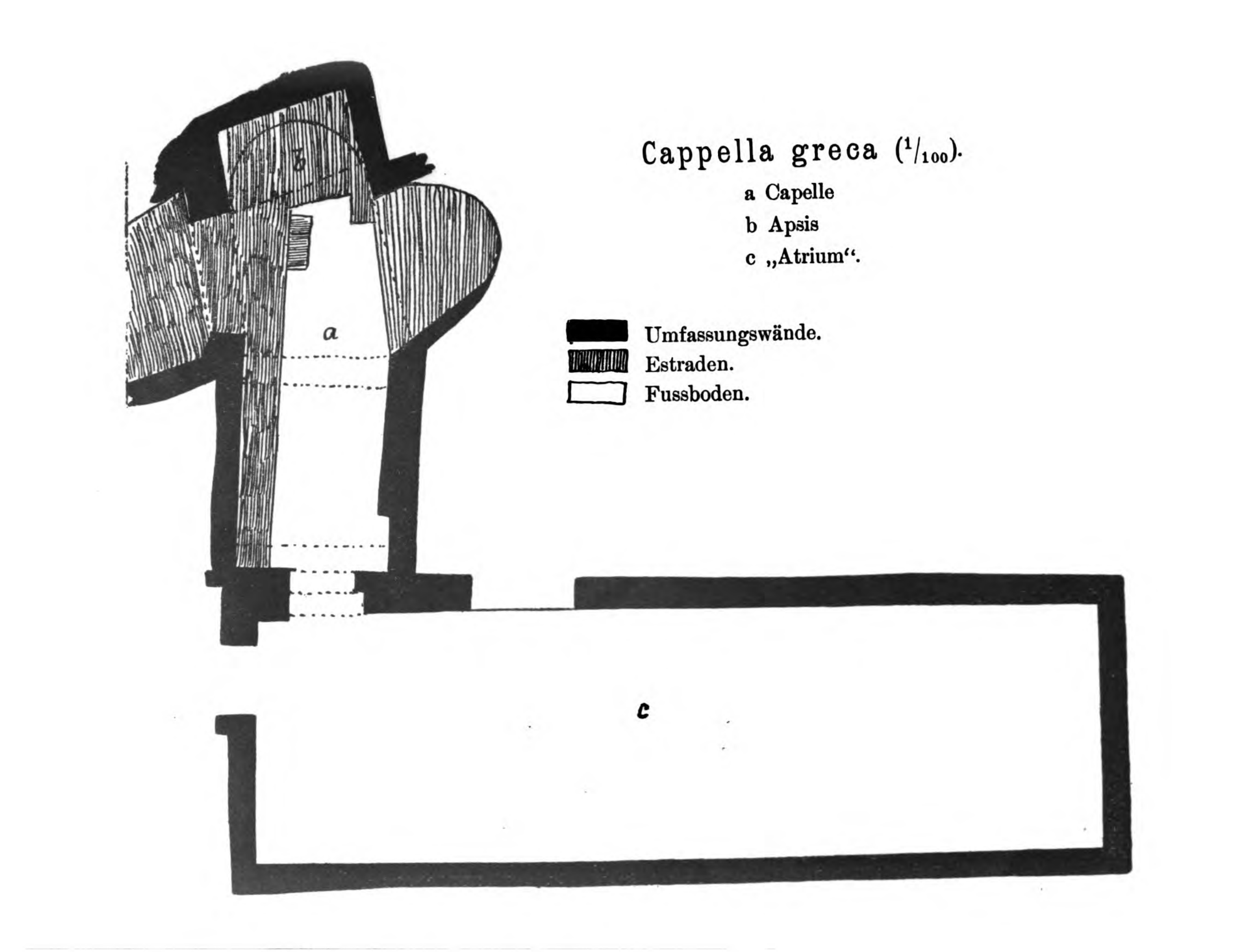


Cappella greca im Coem. Priscillae zu Rom.

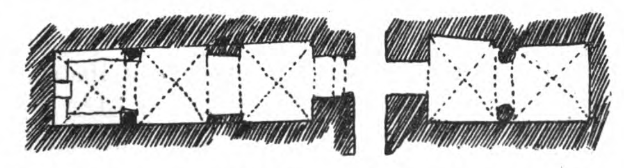
totis“ lässt vielleicht auf eine Versammlung schliessen; welcher Art diese war, bleibt dunkel. Wahrscheinlich sind Jahrtagsfeiern gemeint. Dieselben fanden entweder

---

[1] Wilpert a. a. O. S. 59 ff.


Cappella greca (1/100).
a Capelle
b Apsis
c „Atrium“.
Umfassungswände.
Estraden.
Fussboden.
b
a
c

in unserer cappella greca, oder in einer über dem Cömeterium stehenden Cömeterialkirche statt, wie eine solche noch im vierten Jahrhundert über der Priszillakatakombe zu sehen war[1]. Als regelmässiger Ort der Liturgie aber wird die griechische Kapelle auch durch unsere Inschrift nicht erwiesen. Eine zweite unterirdische Kapelle, gleichfalls in zwei Abteilungen geschieden, liegt im Ostrianum nahe beim Grab der Emerentiana[2]. Auch hier zieht sich um das eine, rechtwinklige Ende eine Bank, in deren Mitte ein regelrechter Stuhl aus Tuff ausgehauen ist. Die ganze Anlage erinnert in der Tat an die Presbytersitze nebst Kathedra in den Basiliken[3].



Crypta im Ostrianum.

Allein auch dieser Raum reichte für eine Versammlung von auch nur 150 Personen bei weitem nicht aus. Im übrigen bietet diese Einrichtung nichts, was zur Anerkennung einer „Katakombenkirche“ zwingen könnte, sondern schliesst sich genau an die Einrichtung heidnischer Privatgräber an. Ganz dieselbe Anlage von cathedra und Sitzbänken verfügt die auf uns gekommene Anordnung eines Heiden für seine cella memoriae[4].

---

[1] De Rossi, Bullet. 1890 p. 109 s. Vgl. Sitzungsber. der christl. archaeol. Conf. vom Febr. 1902 in Röm. Q. Schr. 1902, S. 257.

[2] Kraus a. a. O. S. 260 f.

[3] Marucchi l. c. p. 369 s.

[4] „Cellam, quam aedificavi memoriae perfici volo ad exemplar quod dedi, ita, ut exedra sit eo (loco), in qua statua sedens

Und was die Kathedra betrifft, so finden sich eben im Ostrianum noch eine Anzahl ganz ähnlicher und zwar sehr unbequemer Sitze. Derartige Sitze und Bänke können ebensogut für die Angehörigen der in der Nähe Bestatteten angebracht worden sein, wie wir Ähnliches noch heute an modernen Gräbern wahrnehmen. Nicht ausgeschlossen ist auch die Möglichkeit, dass die zum Sitzen fast unbrauchbaren Stühle in späterer Zeit gerade in demjenigen Cömeterium als Andenken aufgestellt wurden, ubi nach der Legende Petrus primum sedit, also als Nachbildungen der ehrwürdigen cathedra Petri[1]. Eine der grössten unterirdischen Kapellen liegt im Cömeterium S. Hermes; allein es ist fraglich, ob dieselbe in ihrer jetzigen Ausdehnung dem dritten Jahrhundert entstammt. Man weiss, dass sie noch von Hadrian I. im achten Jahrhundert restauriert worden ist[2].

Der regelmässige Sonntagsgottesdienst der Christen muss auch aus taktischen Gründen innerhalb der Stadt, wenigstens innerhalb der grossen Städte gedacht werden. In Friedenszeiten konnten sich die Christen in ihren selbstgebauten oder gemieteten Bethäusern und in den Hauskirchen bequem einfinden und brauchten nicht, zumal zu den nächtlichen Gottesdiensten, den weiten Weg zu den Cömeterien hinaus zu machen. In der Verfolgungszeit aber war noch weniger an einen regelmässigen Gottesdienst in den Cömeterien zu denken. Wie hätten in einer Riesenstadt wie Rom oder Alexandrien alle Gläubigen in den

---

ponatur .... Lectica fiat sub exedra et duo subsellia ad duo latera“ etc. De Rossi, R. S. t. III p. 473.

[1] Vgl. Marucchi a. a. O. p. 371. De Rossi l. c. p. 487, jedoch auch Sitzungsber. der röm. Conferenz f. chr. Archaeol. vom 12. Jan. 1902 in Röm. Q. Schr. 1902, S. 77.

[2] Vgl. Marucchi a. a. O. S. 524 s.

stundenweit entfernten Cömeterien sich regelmässig versammeln sollen? Wie hätten insbesondere die Sklaven heidnischer Herren, die doch einen enormen Bruchteil der Gemeinden bildeten, Zeit gewinnen sollen, dem pflichtgemässen Gottesdienst beizuwohnen und dazu einen so weiten Weg hin und zurück zu machen? Und wenn auch angenommen werden darf, dass nur die Bewohner der den einzelnen Cömeterien je zunächstliegenden tituli den Cömeterialkirchen zugewiesen waren, so hätten doch die im Zentrum der Stadt Wohnenden einen enormen Weg zurückzulegen gehabt. Wie hätten endlich die zahlreichen Christen Roms — unzählbar nennt sie Eusebius[1] —, auch wenn sie auf verschiedene Wege sich verteilten, unerkannt und unauffällig bleiben können? Und wenn mit dem Eintritt der Verfolgung die Schliessung der Cömeterien verfügt und nach Erlöschen der Verfolgung deren Wiedereröffnung und Zurückgabe von den Historikern eigens notiert wurde, so wäre es eine ebenso willkürliche als unbesonnene Annahme, zu glauben, die Christen hätten sich dem Verbot zum Trotz in die Katakomben geschlichen und dort regelmässigen Gottesdienst gehalten. Denn ihre areae waren bekannt, und wenn dieselben vom heidnischen Gesetz auch als loca sacra respektiert wurden, so wusste man doch allgemein, dass die Christen ihre areae gerade zu einem Kultus benützen konnten, der unter Strafe verboten war. Daher ward auch die cella selbst behördlicherseits verrammelt, wie uns die Passio Theodots von Ancyra erzählt, wo es von dem „Martyrion der Patriarchen" heisst: „cum obstructam illam (sc. confessionem) ab impiis reperisset, ne quis

---

[1] h. e. VI 43. Migne Gr. t. XX 621. Vgl. Tertull. apol. XXXVII. Migne L. t. I 525.

Christianorum illuc posset ingredi, iuxta concham se proiecit in orationem . . . . Inde vero progressus abiit ad confessionem patrum, et hanc quoque obstructam inveniens" etc.[1] Die Unverletzlichkeit der Cömeterien hinderte nicht, dass die Kohorten den Papst Sixtus II. und seine Diakonen sogar bei der Feier eines Anniversars verhafteten. Und selbst wenn dieses Eindringen eine Ausnahme gewesen wäre — es scheint aber nicht der Fall gewesen zu sein, denn die Cömeterien waren den Christen verboten, der Besuch derselben also strafbar — was hätte in ähnlichen Fällen die Heiden gehindert, die Christengemeinde beim Verlassen ihres Asyls einfach abzufassen? Viel sicherer und viel weniger auffällig versammelten sich die Christen in den zahlreichen Hauskirchen der menschenvollen Städte. Dort konnte auch eine grössere Anzahl sehr wohl als Klientel angesehen werden, welche dem vornehmen Besitzer der Hauskirche ihren Morgenbesuch abzustatten kam. Schliesslich ist selbstverständlich, dass, nachdem die gemeindlichen conventicula zerstört oder staatlich geschlossen und verboten waren, die Synaxen auf die Hauskirchen beschränkt und ihre Zahl verringert werden musste. Origenes, der gegen Celsus schrieb, als die Versammlungen der Christen verboten[2] waren, redet in der Tat vom *ὑπερῷον,* in welches man, wie die Apostel Jesu, zum Gebet hinaufsteigt[3]. Des weiteren redet er vom *ἀνάγαιον,* wo der Christ mit Jesus Ostern hält und von ihm den Becher des neuen Bundes und das Brot der Segnung empfängt . . . darum *ἀναβαίνετε εἰς ὕψος*" u. s. w.[4]

---

[1] Ruinart, Acta mart. ed. Veron. p. 302.

[2] I 1 ed. Koetschau p. 56 (Bd. I).

[3] VIII 22 p. 239 (Bd. II).

[4] Hom. in Jerem. 13 ed. Klostermann p. 169. Über die

Somit ergibt sich für unsere Untersuchung folgendes Resultat: Im Frieden fand man sich Sonntags teils in den Hauskirchen, teils in den conventicula der Städte ein, und benützte die area zu den Leichen- und Martyrergottesdiensten. Im Kampf musste man die liturgischen Feiern möglichst geheim halten. Darum verboten sich die den heidnischen pontifices wohlbekannten Cömeterialkirchen für die Synaxen ganz von selbst. Die conventicula waren zerstört oder geschlossen, und unter grösster Vorsicht zog sich der Kultus in die Privathäuser zurück, welche noch am ehesten Schutz bieten konnten. Die Cömeterien wurden nach wie vor zu Begräbnissen und den herkömmlichen Gedächtnisfeiern benützt, und dies sogar nicht ohne eigene Lebensgefahr, da die Kirche von jeher auf die Bestattung der Toten grosses Gewicht gelegt hatte[1].

Somit darf als gewiss gelten, dass der regelmässige Ort der christlichen Liturgie, wenigstens in den grossen Städten innerhalb der letzteren sich befunden hat, und zwar im Frieden wie im Kampf, soweit letzterer über-

---

Martyrer, „quos Graecia misit", welche sich mit Hippolyt in dessen sog. Arenarium versammelt haben sollen, sind die Untersuchungen noch nicht abgeschlossen; angesichts der üppigen Legendenbildung, welche S. Hippolyt seit frühestem umwuchert hat, wird man gut tun, De Rossis Meinung, die Akten der griechischen Martyrer gehen auf zeitgenössische Aufzeichnungen zurück, mit Vorsicht aufzunehmen. — Desgleichen die sonderbarer Weise noch immer hin und wieder zitierte Inschrift: Alexander mortuus non est (. . . genua enim flectens vero deo sacrificaturus ad supplicia ducitur. O tempora infausta quibus inter sacra et vota ne in cavernis quidem salvari possimus etc.), welche epigraphisch und stilistisch den Stempel sehr späten Datums, wenn nicht der Fälschung an der Stirn trägt. S. Cabrol et Leclercq, Monumenta etc. t. I p. CXXXII.

[1] Cypr. ep. VIII 3 ed. Hartel p. 488.

haupt eine Versammlung zuliess[1]. Dies, und nicht mehr, haben auch die Quellen bestätigt, und noch im vierten Jahrhundert erinnert Chrysostomus im Hinblick auf die herrlichen, christlichen Tempel daran, wie die Synaxe früher, in den Tagen der Not „in den Privathäusern“ vollzogen wurde[2].

7. Wertung der Kirchen.

Zum Schluss soll noch die Frage gelöst werden, ob, bezw. von welcher Zeit an der christliche Versammlungsort seine indifferente Bedeutung verlor und ein eigentlicher Sakralraum, ein Heiligtum geworden ist. Für das erste und den grössten Teil des zweiten Jahrhunderts kannte man, so haben wir erkannt, nur Einen Begriff der ecclesia, nämlich die versammelte Gemeinde. Der Ort der Zusammenkunft war gleichgültig. *ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν* hatte die Didache gesagt[3]. Auch noch Justinus der Martyr und Minutius Felix hatten auf den Sammelpunkt der Christen nicht das geringste Gewicht gelegt. Es gab sich aber von selbst, dass der Name ecclesia sehr bald sich metonymisch auf den Ort selbst übertrug, sobald dieser einmal dauernd vereinbart war, sei es nun als ständige Hauskirche oder als eigens errichtetes conventiculum. Clemens von Alexandrien redet einmal vom „Haus des Herrn“[4]. Allein trotzdem

---

[1] Nec quisquam, cum populum nostrum fugari conspexerit metu persecutionis et spargi, conturbetur, quod collectam fraternitatem non videat nec tractantes episcopos audiat. Cypr. ep. LVIII 4 ed. Hartel p. 659.

[2] *Τότε αἱ οἰκίαι ἐκκλησίαι ἦσαν, νυνὶ δὲ ἡ ἐκκλησία οἰκία γέγονε* ed. Paris. t. VII p. 514 und 373.

[3] IV 1. Funk l. c. p. 10.

[4] Strom. III 18.

misst er demselben keine besondere Bedeutung bei. In den „Teppichen“[1] geht er von dem alten Gedanken aus, dass „wir den Unfassbaren, der Alles in sich begreift, nicht in Tempeln von Menschenhand einschliessen. Das Werk der Maurer und Steinhauer sollte heilig sein?“ „Wenn man aber, fährt er weiter unten fort, das Heiligtum (bei den Heiden) in doppeltem Sinn fasst, nämlich als den Gott selbst und als das zu seiner Ehre Errichtete, warum dürften wir nicht mit Recht die zu Gottes Ehre durch Erkenntnis geheiligte Ekklesia ein Heiligtum Gottes nennen, welches um kostbaren Preis und mit nicht geringer Kunst erbaut, auch nicht durch die Hand eines praestigiator gefügt, sondern durch Gottes Willen zum Tempel gemacht worden ist? Denn nicht nenne ich jetzt den Ort, sondern die Versammlung der Auserwählten „Kirche“. Der Ort der Kirche also heisst nach Klemens „Kirche“, er ist aber als *βαναύσῳ κατεσκευασμένος τέχνῃ* für sich selbst kein Heiligtum. Es liegt jedoch im natürlichen Empfinden, dass auch der Ort, wo unser Heiligstes sich vollzieht, uns schätzbar und teuer wird. Mit der Konsolidierung der Kirchen konnte auch der Kultort schliesslich nicht mehr gleichgültig bleiben. So stellt denn schon Tertullian der heidnischen Werkstätte für Götzenbilder die domus dei gegenüber[2]. Sie ist das „Haus unserer Taube“, das „Abbild des hl. Geistes“[3]. Es ist aber auch das „Gotteshaus“ noch immer nicht ein Heiligtum im heutigen Sinn. Hippolyt lehnt, wie Clemens jedes materielle Heiligtum rundweg ab. Er schildert zwar bei einer Verfolgungsszene, wie die Ver-

---

[1] L. VII c. 5 Migne Gr. t. IX 435 s. 437.
[2] De idol. c. 7 ed. Reifferscheid p. 36.
[3] Adv. Valent. c. 3. Migne L. t. II 580.

folger „zu einer geeigneten Zeit in das „Haus Gottes" hineingehen, während daselbst alle beten und den Herrn loben"[1], allein „nicht ein Ort wird die Kirche genannt, auch nicht ein Haus von Stein oder Lehm erbaut . . . die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden . . . dies ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes"[2]. Wohl ist ihm der Versammlungsort *οἶκος θεοῦ,* aber nicht ein Haus, wo Gott wohnt, sondern ein Haus, wo Gott durch die *ἐκκλησία* verherrlicht wird. Gleichwie die Heiden ein Heiligtum ohne Götterbild nicht kannten, so konnte auch die Christenkirche der ersten Jahrhunderte nicht Gotteswohnung genannt werden, nicht einmal im uneigentlichen Sinn, weil die Eucharistie dort nicht aufbewahrt wurde. Vielmehr nahmen die Christen die Reste der konsekrierten Speise nach Haus[3]. Im übrigen redet Origenes gleich seinen Zeitgenossen vom „Haus Gottes"; er rügt z. B., dass manche bei der Vorlesung der hl. Schriften gar nichts davon wissen, sondern an den entferntesten Plätzen des „Gotteshauses" weltlicher Gespräche pflegen[4]. Wenn er aber vom christlichen Gotteshaus als „Tempel" oder „Halle" spricht, so gebraucht er diese Bezeichnungen als Parallele zum jüdischen oder zum heidnischen Kult[5] im geistigen Sinn.

Einen Übergang der Auffassung der Kirche vom schlichten Versammlungsort zum heiligen Gotteshaus

---

[1] In Dan. I c. XX ed. Bonwetsch p. 32.

[2] ibid. c. XVII p. 28.

[3] Tertull. ad ux. II 5. Migne L. t. I 1408. Cypr. de lapsis c. XXVI ed. Hartel p. 256. Euseb. h. e. VI 44. Migne Gr. t. XX 630 ss.

[4] Hom. in Exod. XII 2 Migne Gr. t. XII 383.

[5] Contra Cels. III 34 ed. Koetschau p. 230 s. VIII 19 t. 2 p. 236 s.

könnte man in einer Mahnung der Didaskalia an die Bischöfe erblicken, welche die *δόματα τοῦ θεοῦ* nicht als fremde — offenbar als zu Gott in keiner Beziehung stehende — sondern als Gottes eigene behandeln sollen[1]. In der Tat treten um die Mitte des dritten Jahrhunderts zur Bezeichnung der Kirche Namen wie domus dei, sanctum domini, dominicum häufiger auf. Und wenn Eusebius nach Erlöschen der Verfolgungen von Erneuerungsfesten und Einweihungen der neuerbauten Eukterien in allen Städten zu erzählen weiss[2], so spricht er von Feiern, welche wohl nicht erst damals eingeführt worden sind.

Der aparte Charakter der vorkonstantinischen Kulthäuser legte sich auch aus andern konkreteren Gründen nahe. Die Kirchen des dritten Jahrhunderts hatten bereits eine stereotype Einrichtung. Schon in der apokryphen epistula Clementis ad Jacobum und den Rekognitionen des Clemens sind wir der cathedra begegnet, während Cyprian von dem pulpitum, welches der ganzen Gemeinde sichtbar auf erhöhter Stelle prangt, als einer allgemein bekannten Einrichtung spricht und dasselbe tribunal ecclesiae nennt. Aus der letzteren Bezeichnung geht hervor, dass eine Abteilung der domus dei nach Art eines tribunal erhöht und der Ort für das Presbyterium war, auf welchem sich auch das Lektorenpult befand[3]. Die Didaskalia gibt eingehende Anweisungen über die Verteilung der Plätze nach Alter und Geschlecht. Das Presbyterium befindet sich auf der Ostseite u. s. w.[4] Aus all dem

---

[1] Didascalia purior II c. 24 bei Bunsen anal. auten. t. II p. 256. London 1854.

[2] h. e. X 3, 4 l. c. p. 848 ss.

[3] Ep. XXXVIII 4 ed. Hartel p. 583.

[4] II c. 57 Bunsen l. c. p. 279.

ergibt sich, dass im Lauf des dritten Jahrhunderts sich ein stehender Kanon für die Einrichtung eines jeden christlichen Gotteshauses gebildet hat[1].

Zieht man noch eine gelegentliche Äusserung des Origenes bei, welche von einem circulus altaris, d. i. von einem Kreis um den Altar her[2], redet, so vervollständigt sich das Bild einer vorkonstantinischen Kirche. Wir haben uns eine Halle vorzustellen, welche in einen Vorraum für die Büsser[3] und in einzelne Abteilungen für die verschiedenen Geschlechter und Altersklassen zerfällt. Im Osten müssen wir das „tribunal ecclesiae“ annehmen, eine erhöhte Estrade für das Presbyterium, auf welcher auch das Lektorenpult steht. Die Estrade läuft nach hinten in eine exedra (circulus) aus, längs welcher die Sitze für die Presbyter hinlaufen. Im Mittelpunkt dieses Halbkreises, zwischen der cathedra des Bischofs und dem Gemeinderaum wird der Altar aufgestellt.

Welche Ideen haben diese Anordnung des christlichen Versammlungshauses bestimmt? Zunächst wohl praktische Erwägungen. Die Büsser sind von der eigentlichen Liturgie ausgeschlossen, sollen aber doch einem Teil des Gottesdienstes anwohnen. So ergibt sich der von der Kirche getrennte Vorraum von selbst. Die Scheidung nach Geschlechtern, ein uraltes Prinzip, führte notwendig zu wenn auch erst primitiven Abteilungen des Gemeinderaums, den Vorläufern der Schiffe. Dass für den vorsitzenden Klerus eine erhöhte Stelle

---

[1] Vgl. Achelis und Flemming, Syr. Didasc. (T. u. U. n. F. X 2) S. 284 und 286.

[2] Hom. III in l. Jud. n. 2 Migne Gr. t. XII 962.

[3] Tertull. de poenit. c. 7: collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefecit. Vgl. c. 9 und 10, sowie de pudic. c. 3.

vorgesehen wurde, ergab sich teils aus der Sache selbst, teils standen den Christen so viele Muster in den profanen Versammlungshallen zu Gebot, dass sie unwillkürlich, ohne jene förmlich kopieren zu wollen, deren allbekannte und bewährte Formen annahmen; da der christliche Bischof von jeher unter den Christen auch als Richter fungieren musste und Cyprian die Estrade des Presbyteriums geradezu „tribunal“ nennt, dürfen wir in Wahrheit die Anlage antiker Richtertribünen und ähnlicher Präsidialeinrichtungen als Muster für das kirchliche Presbyterium annehmen.

Hiebei kam den Christen eine mystische Analogie trefflich zustatten und die *Διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος* berufen sich auch auf dieselbe[1]. Ganz denselben Anblick gewährt nämlich der himmlische Tempel in der Johannesapokalypse, welche vielleicht ihrerseits die Vorstellung des jüdischen Synedriums mit derjenigen des Tempels kombiniert hat. Jedenfalls ist aus den *Διαταγαί* das zu ersehen, dass der apokalyptische Tempel vom Ende des dritten Jahrhunderts an für das christliche Gotteshaus und seine Einrichtung in mancher Beziehung vorbildlich geworden ist.

Allein auch für das ganze dritte Jahrhundert gilt der von den Schriftstellern bis auf Arnobius emphatisch hervorgehobene Spruch: aedes sacras venerationis ad officia non construimus[2]. Noch im Anfang des vierten Jahrhunderts heisst das Versammlungshaus schlicht conciliabulum oder *εὐκτήριον*, bisweilen auch basilica (letzteres eine ganz allgemeine Bezeichnung = Saalbau, entsprechend etwa dem englischen hall),

---

[1] c. XVII und XVIII (Funk, Doctrina duod. app. p. 60 s. Tub. 1887).

[2] Arnob. adv. nat. VI 1 ed. Reifferscheid p. 214.

und wird erst in der Glanzperiode der Konstantinischen Regierung zum templum oder fanum. Man wird also sagen dürfen, dass die Kirchenräume, sobald sie als eigene conventicula neben den alten Hauskirchen auftraten, zwar ihren indifferenten Charakter als Sammellokale abgestreift haben, dass sie aber erst in der Friedensära, namentlich unter dem Einfluss der heiligen Martyrergräber, in sich selbst „Heiligtümer" nach Analogie der ausserchristlichen Tempel geworden sind.

3. Der Altar des zweiten und dritten Jahrhunderts.

8. Der Altar gegen Ende des zweiten Jahrhunderts.

Die Kirche des apostolischen Jahrhunderts hat einen Altar als liturgisches Gerät nicht gekannt, einerseits weil sie nach dem Vorgang des Hebräerbriefs als Opfer der Christen nur „die Opfergaben der Lippen", das Opfer des Lobes gelten liess, andrerseits weil sie den Schwerpunkt ihres vorzüglichsten Lobopfers, der Eucharistie, in den Genuss derselben verlegte, ja sogar mit dem gemeinsamen Liebesmahl als dessen Höhepunkt verknüpfte.

Es war also in der liturgischen Feier des ersten Jahrhunderts kein Raum für einen Altar, oder auch nur für die Altaridee.

So ist es auch noch im grösseren Teil des zweiten Jahrhunderts geblieben, obwohl mit der Mitte des zweiten Jahrhunderts der Genuss der Eucharistie von dem allgemeinen Liebesmahl gelöst erscheint. Bei Justinus ist mit der Liturgie selbst nur eine Almosensammlung für die Bedürftigen verbunden[1]; Tertullian

[1] Apol. I 67 Migne Gr. t. VI 429.

meldet nicht nur nichts vom Eucharistiegenuss bei seiner Beschreibung der Agapen[1], sondern nach ihm findet die Kommunion positiv „ante omnem cibum“ statt[2]. Nur in Alexandrien könnte man noch die Fortdauer der alten Praxis vielleicht vermuten, weil Clemens auf würdige Abhaltung der Agape dringt unter Hinweis auf den Genuss der Eucharistie[3].

Hiemit berühren sich interessante Fragmente, welche von der Goltz aus dem äthiopischen Text der ägyptischen Kirchenordnung als älteste Bestandteile[4] ausgehoben hat. Wir finden die Beschreibung einer altchristlichen Abendagape, welche mit dem feierlichen Hereinbringen des Lichtes beginnt — möglicherweise hat, nebenbei bemerkt, diese Zeremonie mit dem Leuchter den Heiden einen Anhaltspunkt zu ihren Verdächtigungen der christlichen Zusammenkünfte geliefert[5] — und mit dem Genuss von Eulogien schliesst. Die Präfation zur Agape ist dieselbe, wie zur Eucharistiefeier. Der Inhalt des ganzen Zeremoniells hat starke Anklänge einerseits an die jüdische Sabbat- und die Hallelfeier, andrerseits an die apostolische, mit der Eucharistie abschliessende Agape. Da aber tatsächlich von der Eucharistie nicht die Rede ist, so lässt sich nur annehmen, dass das fragliche Formular auf jenen Zeitpunkt zurückgeht, da die Eucharistiefeier aus der Agape ausschied, und dass die letztere die Form der

---

[1] Z. B. Apol. XXXIX Migne L. t. I 538 ss. Vgl. Funk, contra Battifol Revue d'hist. ecclés. 1904 S. 10 ss. Ermoni, l'agape dans l'église primitive p. 28 ss. Paris, Bloud 1906.

[2] Ad ux. II 5 ibid. p. 1408.

[3] Paed. II 1 ed. Stählin I p. 160.

[4] Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen (Sitzungsber. der. k. preuss. Akad. d. Wiss. 1906, V S. 8 ff.).

[5] Siehe z. B. des Minutius Felix Octavius c. 9 ed. Halm p. 14.

eucharistischen apostolischen Mahlfeier anfänglich beibehielt (spätere Zusätze heben denn auch dieses Mahl als nicht eucharistisch eigens hervor).

(Zu Cyprians Zeiten fand die Eucharistiefeier bestimmt morgens, also getrennt von der Agape statt[1]).

In der Tat tritt mit der Entfaltung des Opferbegriffs seit Irenäus allmählich die bis dahin mit der Kommunionfeier engverknüpte Konsekration der Eucharistie selbst als gesondertes und zwar als das Hauptmoment der Liturgie auf[2]. Mit der Theorie hielt die Praxis Schritt. Schon die Johannesakten lassen auffallenderweise das Brot im Grabraum der Drusiana selbst brechen, die Verteilung der Eucharistie aber draussen vornehmen. Damit zeigt der Verfasser, dass am Ende des zweiten Jahrhunderts das „Brechen des Brotes“ der heiligste Akt sei; denn das „Brechen“ sollte die eigentliche — in unserm Fall allerdings inzwischen gegenstandslos gewordene — Gedächtnisfeier für den Toten sein. Cyprian hat diese liturgische Entwicklung jedenfalls fertig angetroffen; denn er hält die Kommunion erst „sollemnibus adinpletis“[3]. Die „sollemnia“ müssen wir also nach Cyprian ausschliesslich „in prece“ d. i. in der Konfizierung der Eucharistie sehen.

Je mehr nun die Eucharistiefeier der Formen einer gemeinsamen Mahlzeit entkleidet ward, das heilige Brot von den Mahltischen verschwand, um so mehr musste sich, so sollte man denken, die allgemeine Aufmerksamkeit auf den einzigen Tisch konzentrieren, auf welchem die Eucharistie vollzogen ward und von

---

[1] Ep. LXIII 15, 16 ed. Hartel p. 713 s.
[2] Siehe oben S. 52 ff.
[3] De lapsis c. 25 ed. Hartel p. 255.

welchem die Verteilung ausging, sodass schliesslich dieser Tisch „der Tisch“ schlechthin wurde. Allein dieser Prozess ging sehr langsam vor sich; die Väter und Apologeten des ausgehenden zweiten Jahrhunderts stellen ohne jeden Vorbehalt wie ein Heiligtum, so auch einen Altar ihres Kultus rundweg in Abrede. Wenn sie von einem Altar sprechen, so ist dies entweder ein Ausdruck für Liturgie überhaupt in Anlehnung an die Vorbilder des alten Bundes, oder der „himmlische Altar“. So knüpft z. B. Irenäus an die alttestamentlichen Vorschriften betreffs der Leviten an, wenn er die Apostel des Herrn Priester nennt „welche weder Äcker noch Häuser als Erbteil hienieden besitzen, sondern immer dem Altare und Gott dienen“ [1]. Einen irdischen, materiellen Altar aber kennt Irenäus nicht, so wenig als ein Tempelheiligtum. Wohl verlangt er, „dass wir Gaben am Altar oft darbringen, ohne Unterlass“ [2]; allein dieser Altar ist im Himmel: „Es ist also ein Altar im Himmel — dorthin nämlich richten sich unsere Gebete und Gaben — und ein Tempel, von welchem Johannes in der Apokalypse sagt: Und es tat sich auf der Tempel Gottes“ [3] u. s. w. Und dies, obwohl Irenäus hier von den geheiligten Erstlingsgaben der Kreatur, das ist der Eucharistie, spricht. Genau denselben Gedanken spricht Clemens von Alexandrien aus, wenn er von „dem besten und heiligsten Opfer“ redet, mit welchem wir „durch das heiligste Wort unser Ehrengeschenk darbringen“; nur erblickt er den Opferaltar nicht im Himmel wie Irenäus; aber selbst sein „irdischer Altar“ ist nicht etwa der Tisch,

[1] Adv. Haer. IV 8 Migne Gr. t. VII 995.
[2] ibid. c. 18, 6 1029.
[3] ibid.

sondern die Gemeinde: *ἔστι γοῦν τὸ παρ' ἡμῖν θυσιαστήριον ἐνταῦθα τὸ ἐπίγειον τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων, μίαν ὥσπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην* [1]. Der Kirchenvater stellt die christlichen Opfer den heidnischen, welche grossartige Altäre erheischten, gegenüber, und die Häufung der Ausdrücke: „der hier bei uns auf Erden befindliche Altar" lässt in der Tat keinen Gedanken an ein materielles Geräte mehr zu, welches in der Kirche Alexandriens als Altar hätte gelten können. Minutius Felix lässt seinen Gegner den Vorwurf erheben, dass die Christen keine Altäre, keinen Tempel, keine Götterbilder haben, während die Juden, welche doch denselben Gott verehren, wie sie, öffentlich mit Tempel und Altar, Opfern und Zeremonien ihren Gottesdienst hielten [2]. Es fällt ihm aber nicht ein, zur Entgegnung etwa auf den eucharistischen Tisch hinzuweisen, und doch hätte er an dieser Stelle getrost riskieren dürfen, auch für die Christen Altar und Opfer zu reklamieren im Sinn einer Oblation auf einem liturgischen Tisch, ohne eine Profanation fürchten zu müssen, so wenig als einige Jahrzehnte früher Justinus eine solche gefürchtet hat, als er die Eucharistiefeier beschrieb. Allein Minutius kannte eben noch keine Opferdarbringung als das Gotteslob des Eucharistiemahls und ein tugendhaftes Leben, und darum konnte auch der eucharistische Tisch in seinen Augen kein Altar sein. Nicht anders zeugen die Apokryphen. Dieselben betrachten nicht nur die Eucharistiefeier selbst lediglich unter dem Gesichtspunkt des „Gebetes" und des Mahles [3], sondern zeigen auch dem Tisch gegenüber,

---

[1] Strom. VII c. VI Migne Gr. t. IX 444.

[2] Octav. c. 10 ed. Halm p. 14.

[3] Clemens, Recognit. L. I c. LXIII Migne Gr. t. I 1242;

auf welchem die zur Eucharistie bestimmten Brote niedergelegt wurden, vollste Gleichgültigkeit, wenn sie desselben überhaupt erwähnen. In den Johannesakten verlangt der Apostel in einem Hause zu Ephesus einfach ein Brot: *καὶ αἰτήσας ἄρτον ηὐχαρίστησεν κτλ*[1]. Am Grab der Drusiana spricht er ein Gebet, „holt ein Brot zum Grab, um es zu brechen", spricht darüber das Eucharistiegebet, geht dann aus dem Grab heraus und lässt alle Brüder an der Eucharistie teilnehmen[2]. Der Genuss der Eucharistie selbst scheint also ausserhalb der Grabzelle stattgefunden zu haben, während der Eucharistiesegen am Grab gesprochen wurde.

Das einzige Zeugnis, wo von einem Altar der Eucharistie die Rede ist, bringt der Handel des Petrus mit Simon. Die Römer bringen dem Paulus Brot und Wasser zum Opfer dar, damit er das Gebet (der Eucharistie) darüber spreche und es jedem austeile. Unter den Anwesenden befand sich auch eine Frau, die darum auch ihrerseits das Dankopfer aus den Händen des Paulus entgegennehmen wollte. Als sie herantrat, ward sie aber von Paulus zurückgewiesen: „Nicht würdig trittst Du an den Altar Gottes heran" u. s. w.[3] Allein es ist hier durchaus kein zwingender Grund vorhanden, den „Altar Gottes" in dem Tisch zu suchen, auf welchem Paulus die Eucharistie vollzogen hätte; es ist fraglich, ob ein Tisch überhaupt vorhanden war. Der Ausdruck „Altar Gottes" erklärt sich ganz natürlich als Parallele zu

---

L. I c. XIX 1217; L. II c. LXXII 1282; L. III c. LXVII 1312; L. X c. LXXII 1454 und sonst.

[1] Tischendorf, Acta app. apocr. 18. Lips. 1851, p. 273.

[2] Hennecke a. a. O. S. 450.

[3] Nach den actus Vercell. s. Hennecke a. a. O. S. 394.

dem Ausdruck „Opfer“. Wenn der Eucharistie einmal die Bezeichnung „Opfer“ zuerkannt wird, dann ist auch der Begriff des Altares gegeben. Die Entstehungszeit dieses Apokryphon ist nicht mit völliger Sicherheit bestimmt[1], allein eben die Auffassung der Eucharistie als Opfer, als Darbringung, deutet vielleicht auf die Zeit hin, da der irenäische Opfergedanke allmählich lebendig wurde und wäre dann wohl erklärlich. Die in unserer Stelle gebrauchten Ausdrücke setzen die Auffassung der Eucharistie im Sinne der Didascalia voraus, nach welcher man die sacrificia dem Bischof durch den Diakon darbringt und als eucharistia zurückerhält[2].

Überhaupt dürfen wir uns mit dem Fortschritt der Opferidee und mit dem Aufkommen eigener, christlicher Kulthäuser gegen Anfang des dritten Jahrhunderts auch auf das Erwachen des christlichen Altargedankens gefasst machen. Tertullian bedient sich im Vergleich zu seinen Vorgängern auffallend häufig des Ausdrucks „Altar“, wenn auch zunächst nur im allgemeinen, abstrakten Sinn. So wird die Gebetsvereinigung mit Gott mit Rücksicht auf Matth. V 23 „Altar Gottes“ genannt[3]; Tertullian verlangt gegenseitige Versöhnung, bevor wir „ascendamus ad altare dei.“ Aber was ist dies für ein Altar? ein bildlicher: „quid est enim ad pacem dei recedere sine pace?“ Auch der Verfasser der pseudotertullianischen Schrift de Marcionis antithesibus erklärt den Altar im nämlichen Zusammenhang nicht als kirchlichen, sondern als den himmlischen[4]. Unter dem offenbaren Einfluss

[1] s. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litt. Bd. I S. 417.
[2] Funk, Didascalia etc. XXXVI 4 S. 122.
[3] De orat. c. 11 ed. Reifferscheid p. 187.
[4] Migne L. I append. c. VII 1085.

der pseudoapostolischen Traditionen heisst auch der Ordo der Witwen ara Dei[1]. Aber auch die Eucharistie geniessen heisst „am Altar Gottes stehen“. Tertullian rät, mit dem Stationsfasten den Empfang der Eucharistie zu verbinden, was manche vermieden, und frägt: „Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris?“[2] Indes so gewiss die participatio sacrificii hier „an der ara dei stehen“ heisst, so fraglich ist hier ein konkreter Altar; denn die Wendung „ad aram dei steteris“ ist, wie die Konjunktion „et“ beweist, dem Wortspiel mit „statio“ zulieb gewählt. So wenig nun der Begriff statio gerade ein „Stehen“ bezeichnen will, so wenig muss man bei dem Bild ad aram dei stare gerade an ein konkretes „am Altar stehen“ denken. Ähnliches gilt von dem Gebet, welches wir opfern, welches wir unter Psalmen und Hymnen „zu Gottes Altar“ bringen müssen[3]. Wenn endlich Tertullian bereits in seiner montanistischen Periode die Bekränzung der Christen verwirft unter Hinweis darauf, dass auch im alten Bund Tempel und Altäre nicht bekränzt gewesen[4] seien, welche die Vorbilder der Christen gewesen, so hätte es doch viel näher gelegen, auf die christlichen Altäre in diesem Zusammenhang hinzuweisen oder diese wenigstens gleichfalls zu erwähnen.

Darum dürfen wir, wenigstens für die Liturgie des ersten und zweiten, ja selbst noch des beginnenden dritten Jahrhunderts Renz vollauf beipflichten, wenn er bemerkt: „Es ist eine weitverbreitete Gewohnheit, den Altar von der Gottheit zu trennen,

---

[1] Ad ux. I 7 Migne L. I 1398.
[2] De orat. c. 19 ed. Reiff. p. 192.
[3] ibid. c. 28 p. 198s.
[4] De corona mil. c. 9 ed. Migne L. I 88.

jenen für etwas anderes zu halten als diese, nämlich für den Ort, an welchem etwas zu Ehren der Gottheit verrichtet wird. Das ist eine der alten Kirche fremde Ansicht. Die Väter erblicken im Altar die Gottheit, welche von dem Geschöpf etwas annimmt, aber auch das Geschöpf, welches der Gottheit etwas gibt, im Opfer der dargebrachten und angenommenen Gegenstände. Unzähligemal bezeichnen darum die Apologeten der christlichen Religion die Gebete, Lobpreisungen, Danksagungen, Tugendübungen als die einzigen Opfer der Christen, weil nur dadurch der Mensch sich selbst Gott gebe, selbst ein lebendiges Opfer für Gott sei, ein anderes Geschenk Gott aber nicht wolle und nicht brauche. Immer wieder bezeichnen sie das Herz des Menschen, oder die betende, versammelte Gemeinde oder das Presbyterium als den Altar, von welchem die Gottheit das Opfer entgegennimmt, und zugleich reden sie von dem Hinzutreten zum Altar Gottes im Sinn des Erscheinens vor Gott, von der Bedienung des Altares Gottes im Sinn von Bedienen der Gottheit“ [1].

9. Der Altar des dritten Jahrhunderts.

Aber die von nun an immer häufiger auftretende Idealverbindung der Eucharistie mit Gottes Altar führte naturgemäss bei dem gleichzeitig sich einbürgernden stereotypen Kanon der äusseren Kirchenform [2] allmählich auch dazu, den eucharistischen Tisch selbst Altar zu nennen, zunächst freilich nur so lang, als er der jeweiligen Eucharistiefeier diente. Schon Hippolyt spricht in Ausdrücken höchster Ehrfurcht von der *μυστικὴ καὶ θεία τράπεζα*, auf welcher Leib und Blut Christi ge-

---

[1] a. a. O. S. 239.

[2] Siehe oben S. 103 ff.

opfert werden zur Erinnerung jenes ersten Tisches des geheimnisvollen, göttlichen Gastmahls[1]. Wenn aber auf dem Tisch einmal „ein Opfer“ dargebracht wird, dann wird er in Bälde sich in den Altar selbst umwandeln.

Den ersten derartigen „christlichen Altar“ zeigen uns die Thomasakten aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Nach den älteren Schriften war die Feier der Eucharistie ohne weitere Umständlichkeiten vor sich gegangen. Der Apostel hatte einfach ein Brot verlangt, ein Brot geholt, man hatte ihm Brot gebracht u. dgl. Jetzt aber wird eigens berichtet: „Es befahl aber der Apostel seinem Diakon einen Tisch bereitzustellen. Sie stellten aber eine Bank auf, welche sie dort gefunden hatten. Und der Apostel breitete ein Linnen darüber und legte das Brot der Eulogie drauf, und stellte sich davor auf und sprach“: (folgt die Epiklese)[2]. Ebenso: „er legte ein Brot auf den Tisch und sprach“[3]. Ebenso berichtet auch die Pistis Sophia von Christus selbst: „Jesus aber stand bei dem Opfer (*θυσία*), breitete an einem Ort (*τόπος*) linnene Gewänder aus und stellte einen Becher Weins darauf und Brote gemäss der Zahl der Jünger.“ „Und Jesus breitete ferner an dem Ort des Opfers (*τόπος τῆς προσφορᾶς*) leinene Gewänder aus und stellte einen Becher Weins darauf und legte Brote darauf gemäss der Anzahl der Jünger“[4]. Hiemit sind die Vorbereitungen zur Eucharistiefeier, wie sie im dritten Jahrhundert Brauch waren, angegeben. Demnach ward der Platz, der Tisch, auf welchem die

[1] Migne Gr. t. X 628.
[2] Acta Thomae n. 46 ed. Bonnet p. 35.
[3] ibid. p. 73.
[4] 2. Buch Jeu c. 45 p. 308. Pistis Sophia c. 46 p. 309 (ed. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften 1. Bd., Leipz. 1905).

Eucharistie vollzogen werden sollte, eigens aufgestellt und mit einem Tischtuch geschmückt. Letzteres ist um so mehr eine Auszeichnung, als Tischtücher bei den Mahlzeiten bis in die spätere Kaiserzeit fehlten[1]. Das ist der erste Schritt zur Errichtung des christlichen Altars.

Origenes kennt gleichfalls den Altar in diesem Sinn. Es muss ein konkreter Altar darunter verstanden werden, wenn er dem zerstörten jüdischen Tempelkult gegenüber auf den Eintritt der Heiden in die Kirche, auf die Errichtung christlicher Kirchen hinweist und erklärt: „altaria non in cruore pecudum respergi, sed pretioso Christi sanguine consecrari"[2], oder wenn er von solchen redet, welche „ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferant"[3]. Wenn einmal von Beisteuern zum Schmuck des Altars (höchst wahrscheinlich in einer Tischdecke bestehend) die Rede ist, so ist die Existenz des Altars als Kultusgerät erwiesen.

Einen konkreten Altar setzen auch für das Abendland die Schriften Cyprians voraus. So klagt Cyprian: „fumant ubique in templis vestris hostiarum busta et rogi pecorum, et dei altaria vel nulla sunt vel occulta"[4]; dass Cyprian unter diesen altaria nicht etwa abstrakte Altäre, nämlich das eucharistische Opfer gedacht, geht daraus hervor, dass er anderwärts der eucharistischen hostia den Altar geradezu gegenüberstellt: „per Salomonem spiritus sanctus typum dominici sacrificii ante praemonstrat immolatae hostiae et panis et vini, sed et

---

[1] Grupp, Kulturgeschichte der röm. Kaiserzeit I. Bd. S. 89, München 1903.

[2] Hom. II in Jesu Nave 1 Migne Gr. t. XII 833.

[3] Hom. X in Jesu Nave 3 ibid. p. 881.

[4] Ad Demetr. c. XII ed. Hartel p. 360.

altaris et apostolorum faciens mentionem" [1]. Der Altar ist hier der eigentliche Tisch, worauf die Eucharistie vollzogen wird; Cyprian bezieht ihn auf Prov. 9, 1—5: paravit suam mensam. Demgemäss wird man, im Unterschied von ähnlichen Wendungen bei früheren Schriftstellern mit voller Sicherheit einen konkreten Altar annehmen dürfen, wenn Cyprian sagt, dass der Priester am Altar Gottes stehe [2], dass die Kleriker stets nur dem Altar und den Opfern dienen sollen [3], dass es Sünde sei, „post aras diaboli accedere ad altare dei" [4]. Ein konkreter Altartisch muss angenommen werden, wenn der Verfasser der Schrift de aleatoribus verlangt: „pecuniam tuam . . . super mensam dominicam sparge" [5].

10. Wertung des Altars im dritten Jahrhundert.

So wäre denn für die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts ausser allem Zweifel erwiesen, dass der konkrete eucharistische Tisch selbst als Gottes Altar betrachtet und behandelt wurde. Während noch das zweite Jahrhundert einen Altar in diesem Sinn nicht gekannt, sogar abgelehnt hatte, führte die Trennung der Eucharistie von der Agape, die Auffassung der Eucharistie als einer objektiven Opfergabe, die Entstehung eigener Kirchengebäude allmählich, aber sicher auch zur Heilighaltung der mensa eucharistica selbst.

Wohl klingt die alte geistige Auffassung des Altars auch im dritten Jahrhundert noch längere Zeit nach. Origenes begegnet dem Vorwurf seines Gegners, die Christen mieden es, Altäre, Bildsäulen und Tempel zu

---

[1] Ep. LXIII 5 ed. Hartel p. 704.
[2] Ep. LXI 2 p. 696.
[3] Ep. I 1, 2 p. 465 ss.
[4] Ep. LXV 1 p. 722.
[5] n. 11 ed. Hartel p. 103.

errichten nur mit dem Hinweis auf den geistigen Altar eines gerechten Herzens[1], die Didaskalia lehnt sogar den Altar ab, von dessen Verpflichtungen wir im neuen Bund erlöst seien[2], nennt die Witwen, Waisen, Bedürftigen den Altar Gottes[3], „weil sie für ihre Wohltäter beten.“ Hiezu erklärt Achelis[4]: „Ich möchte wenigstens aus dem oft wiederholten Ausdruck: „Altar“ Gottes oder Christi schliessen, dass auch wirklich in der Kirche ein Platz vorhanden war, der diesen Namen führte. Das Wort kommt zwar nur in übertragener Bedeutung vor. Die Witwen heissen so als Empfänger der Liebesgaben, und nicht jeder wird den Schluss aus einem Bild auf ein kirchliches Ausstattungsstück für zwingend halten.“ In der Tat darf hier nicht auf einen konkreten Altar geschlossen werden, selbst da nicht, wo die Witwe vor unnützem Besuchen fremder Häuser mit dem Hinweis darauf gewarnt wird, „dass auch der Altar Gottes nicht umherläuft, sondern auf Einem Platze steht (*ἵδρυται*)“[5]. Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, dass dieser „Altar Gottes“ in der christlichen Kirche stehend gedacht ist; im Gegenteil: die Witwe trägt schon in der Zeit der apostolischen Väter, da es erwiesenermassen keinen materiellen christlichen Altar gab, diesen Namen, und die Didaskalia selbst gebraucht diesen Ausdruck in einem Zusammenhang, welcher einen irdischen

---

[1] Contra Cels. VIII 17 ed. Koetschau p. 234.

[2] Hauler l. c. f. IL p. 69, f. L p. 71 s. Funk, Didasc. VI, XVI p. 347—354.

[3] Hauler l. c. f. XXV 28 p. 37, f. XXXI p. 45, f. XXXVII 35 p. 53, f. XXXVIII p. 54. Funk l. c. II XXVI p. 104; III X 7; IV V p. 222.

[4] Achelis-Flemming, Syr. Didasc. (T. u. U. n. F. X 2, 1904, S. 284 f.).

[5] Funk, Didasc. III, VI 3 p. 190.

Altar förmlich auszuschliessen scheint. Wenn nämlich der Bischof als Typus Gottes, der Diakon als Typus Christi, die Diakonisse als Typus des hl. Geistes, die Presbyter als Typus der Apostel[1] erklärt werden, also lauter Typen himmlischer Personen, so werden die Witwen und Waisen als Bilder des Altars[2] schwerlich mit einemmal als Typen eines irdischen Kirchengerätes aufgetreten sein; sie symbolisieren vielmehr den himmlischen Altar, der von den Vätern und Apologeten bis auf Irenäus und Tertullian herab ausschliesslich gekannt und mit hoher Ehrfurcht genannt worden ist.

Andrerseits aber redet Origenes vom Schmuck des Altars, d. i. von den Altardecken, deren Benützung auch die Pistis Sophia und die Thomasakten erwähnen. Cyprian ist der konkrete Altar längst bekannt und gebräuchlich, so sehr, dass er denselben auf die Apostel zurückführt[3]. Wir stehen also vor der sonderbaren Tatsache: Die Kirche des dritten Jahrhunderts hat einen Altar und hat keinen. Wie mag sich diese Erscheinung erklären?

Wenn die Kirche des dritten Jahrhunderts auch einen hölzernen, steinernen oder ehernen Tisch als Gottes Altar anerkennt und ehrt, so ist sie immerhin noch weit entfernt von der Anschauung der Folgezeit, in deren Augen die mensa eucharistica in sich selbst und dauernd ein Heiligtum war. Der liturgische Tisch des dritten Jahrhunderts war vielmehr nur der Herrnaltar, so lang die Eucharistiefeier dauerte, worauf er wieder entfernt wurde und damit aufhörte, als Altar

---

[1] ibid. II, XXVI S. 104.
[2] Funk l. c. p. 190.
[3] S. oben S. 116s.

zu gelten. In den Gefängnissen[1], in den Herbergen, auf Schiffen, auf freiem Feld, in der Wüste[2], in den Bergwerken[3] musste vorübergehend als Altar dienen, was immer als Stützpunkt für Brot und Becher dienen konnte. Gerade so diente auch der Tisch in der Kirche nur vorübergehend als Altar. Dionysius von Alexandrien nennt darum auch in einem Brief an Xystus II. den Altar nicht anders als schlechthin: „Tisch“. Am Tische stehen, zum Tisch hinzutreten heisst die Eucharistie empfangen[4]. Der Ausdruck ist keineswegs bildlich. Es ist die Rede von einem von Häretikern Getauften. „Denn da er so oft die Worte der Eucharistie gehört, mit den andern das „Amen“ gesprochen, am Tisch gestanden, die Hand zum Empfang der hl. Speise ausgestreckt . . . er schaudert davor, zum Tisch hinzugehen“ u. s. w. Dieser Tisch nun trägt während der Liturgie den Ehrennamen des Altars. Ausserhalb der Liturgie aber ist er nicht Altar.

Zunächst geht dies daraus hervor, dass der „Altar“ bei Cyprian stets synonym mit sacrificium, sacerdotium zusammengestellt wird: „aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest“[5]; „quos et quales oporteat deservire altari et sacrificia divina celebrare“[6]; „contra altare unum atque divinum sacrificia foris falsa ac sacrilega offerre conati sunt“[7]; „oportet sacerdotes et ministros,

---

[1] Acta Thomae bei Hennecke a. a. O. S. 541. Bonnet l. c. p. 82. Cypr. ep. V 2 ed. Hartel p. 479.
[2] Eus. h. e. VII 22 Migne Gr. t. XX 688.
[3] Cypr. ep. LXXVI 3 p. 830.
[4] Eus. h. e. VII 9 Migne l. c. 656.
[5] Ep. XLIII 5 ed. Hartel p. 594.
[6] Ep. LXVII 1 p. 735.
[7] Ep. LXXII 2 p. 776.

qui altari et sacrificiis derserviunt“ [1]; „sacerdotia sibi inlicita contra nos vindicantes et altaria profana ponentes“ [2]. „Quia Novatianus altare conlocare et sacrificia offerre contra fas nititur, ab altari et sacrificiis cessare nos oportet, ne paria et similia cum illo celebrare videamur?“ [3] „ut et simul cum eis conveniat et orationes pariter cum eisdem misceat et altare et sacrificium commune constituat“ [4]. Man sieht: sacrificium und altare gehören bei Cyprian untrennbar zusammen. Gleichwie die sacrificia, die sacerdotia, d. i. die priesterlichen Funktionen vorübergehend sind, so gibt es für diese Funktionen und auf Grund derselben auch nur einen zeitweiligen Altar. Cyprian redet einmal davon, dass die Eucharistie den Altar heiligt, damit das Öl auf ihm geweiht werde. „Eucharistia est, unde baptizati unguntur“. Die Fähigkeit, Öl zu weihen, wird den Häretikern abgesprochen, weil sie keinen Altar und keine Kirche haben. Nun aber hatten die Häretiker zur Zeit Cyprians sowohl Kirchen als Altäre; Cyprian anerkennt aber diese nicht als Altäre, weil sie keine gültige Eucharistie feiern und sagt deshalb schlechthin: „sanctificare autem non potuit olei creaturam, qui nec altare habuit, nec ecclesiam . . . quando constet oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse“ [5]. Die Häretiker haben also nach Cyprian keinen Altar, bezw. ihre Altäre sind keine, weil sie die Eucharistie nicht feiern können. Die Eucharistie also macht den Altar zum Altar. Wo die Eucharistie nicht ist, ist der Tisch kein Altar.

---

[1] ibid. 776.
[2] Ep. LXXV 16 p. 821.
[3] Ep. LXXIII 2 p. 780.
[4] Ep. LXXV 17 p. 822.
[5] Ep. LXX 2 ed. Hartel p. 768.

Aber noch mehr. Der eucharistische Tisch wird erst zum Altar, wenn er zur Abhaltung der Liturgie bereit gestellt wird. Und wirklich lesen wir wiederholt, dass der Altar zur Feier jedesmal eigens aufgestellt wurde. Schon oben haben wir in den Thomasakten und den gnostischen Schriften gesehen, dass der hl. Tisch eigens aufgestellt und zugerichtet worden ist. Ebenso, dass Cyprian auffallend oft Ausdrücke gebraucht wie altare conlocare, ponere constituere und dies im unmittelbaren Zusammenhang[1] mit der Abhaltung der Liturgie selbst. Obschon Cyprian in dem soeben angezogenen Brief den Häretikern jeden Altar abspricht, weil sie keine gültige Eucharistie haben, erklärt er doch in der Schrift von der Einheit der katholischen Kirche, dass der „hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis“ . . . contemptis episcopis et dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare“[2]. Wie die Ausdrücke „Feind des Altars“ und „Rebell gegen das Opfer Christi“ eines und dasselbe besagen, so bedeutet auch „constituere aliud altare“ nicht etwa ganz allgemein „eine Sonderkirche errichten mit eigenem Altar“, sondern „eine Sonderliturgie abhalten“; der Verfasser spricht ganz speziell von der Liturgiefeier des Häretikers und zwar in schöner rhetorischer Steigerung: „er wagt es, einen andern Altar aufzustellen, ein anderes Eucharistiegebet zu halten, (und damit)

---

[1] „aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri“; „profanum altare erigere et adulteram cathedram conlocare“; „altare conlocare et sacrificia offerre“; „sacerdotia sibi inlicita contra nos vindicantes et altaria profana ponentes“; „altare ac sacrificium commune constituere“ etc.

[2] De unit. eccl. cath. c. XVII ed. Hartel p. 226.

das wahre Herrnopfer durch falsche Opfer zu verunehren." Die Liturgie begann also hüben wie drüben mit der „Aufstellung des Altars". Dasselbe wird uns ganz unzweifelhaft anderwärts bezeugt. So wird eine Versammlung der Christen emphatisch geschildert: „in einer so grossen und frommen Versammlung der Brüder, wenn die Priester Gottes dasitzen und der Altar aufgestellt ist (altari posito)"[1]. Der Altar wird also erst aufgestellt, wenn die Presbyter ihre Sitze einnehmen. Den Altar aufstellen heisst soviel als die Eucharistie feiern bezw. sich zur Eucharistiefeier anschicken.

Aber auch noch in viel späterer Zeit finden wir, dass der Altar jedesmal eigens aufgestellt wurde. So wird noch im Ambrosiaster geklagt, dass infolge der grossen Zahl niederer Kleriker in Rom die Diakonen nicht mehr den Altar und die hl. Gefässe zur Liturgie herbeitragen: „Ut autem non omnia ministeria per ordinem agant, multitudo facit clericorum. Nam utique et altare portarent et vasa ejus et aquam in manus funderent sacerdoti, sicut videmus per omnes ecclesias"[2]. Die canones Hippolyti ordnen an: die Kleriker sollen, wenn der Altar hergerichtet ist, in der Nähe desselben stehen (c. 29). Optatus von Mileve beschreibt eine christliche Versammlung in Karthago: „die Kirche war gedrängt voll von Volk, die bischöfliche Kathedra besetzt, der Altar war an seinem Ort, an welchem die friedfertigen Bischöfe zurück bis auf Cyprian, Lucian und die übrigen geopfert hatten"[3]. Umgekehrt wird mit dem Schluss der Liturgie der Altar wieder entfernt. Den Schismatikern gegenüber schildert Cyprian in drastischer

[1] Ep. XLV 2 p. 600.
[2] Quaest. ex vet. et nov. test. qu. 101 ed. Migne L. t. XXXV 2301.
[3] De schism. Donat. I 19 ed. Ziwsa p. 21.

Weise, wie eine liturgische Versammlung sich auflöst und den Götzen Platz macht: „Was fehlte noch, als dass die Kirche dem Kapitol weicht, dass die Priester zurücktreten und den Altar des Herrn entfernen und dass in den heiligen und ehrwürdigen Kreis unseres Klerus die Götzenbilder mit ihren Altären ihren Einzug halten“ [1]. Die Auflösung der Versammlungen bestand also darin, dass die Priester sich zurückzogen und dabei den Altar wieder entfernten.

Daraus, dass der Tisch nur während der Eucharistiefeier als Altar betrachtet wurde, ausserhalb derselben aber gänzlich ohne Belang blieb, erklärt sich auch das auffallende Stillschweigen über den christlichen Altar auch zu den Zeiten, für welche der Altar sicher nachgewiesen ist. So haben wir schon bei Origenes vom Schmuck des Altars gehört, und doch erwähnt er diesen nicht gegen über dem Vorwurf des Celsus, die Christen hätten keine Altäre, Bildsäulen und Tempel [2]. Die Christen hatten tatsächlich keinen Altar in ihren Kulthäusern stehen nach Art der ständig in und vor den Tempeln stehenden Altäre. Ihren Tisch konnten sie ausserhalb der Liturgie nicht Altar nennen. Desgleichen konnte Arnobius, obwohl er bereits in der Glanzperiode des Friedens schrieb, mit gutem Grund sagen: „non altaria fabricamus, non aras“ etc. [3] Denn von dem schlichten Tisch, der den Christen vorübergehend als Altar diente und nach der Liturgie wieder beiseite gestellt wurde, unterschieden sich die festgemauerten, schweren heidnischen Altarbauten und Cippen wesentlich.

---

[1] Cypr. ep. LIX 18 ed. Hartel p. 687 s.

[2] Contra Cels. IX 17 ed. Koetschau p. 234.

[3] Adv. nat. VI 1 ed. Reifferscheid p. 214.

Wäre der eucharistische Tisch immer, auch ausser dem Gottesdienst, als Altar betrachtet worden, so wäre unerklärlich, dass beim Bericht von Kirchenzerstörungen, von Konfiskationen des Kircheninventars vom Altar so ganz und gar keine Rede ist. Laktantius berichtet von dem Eindringen der Soldaten in eine christliche Kirche; er erzählt, wie sie die Türen aufrissen und nach dem Götterbild suchten. Sie fanden aber nur die hl. Schriften, welche verbrannt wurden[1]. Hätte nun in dieser Kirche ein Altar gestanden, oder hätte dieser Tisch als höchstes Heiligtum gegolten, so hätten ihn weder die Soldaten geschont, noch hätte Laktantius diese Schonung oder Zerstörung stillschweigend übergangen. Verborgen war der Altar sicher nicht worden, da man auch die hl. Bücher nicht verborgen hatte.

Dasselbe fällt uns in den gesta apud Zenophilum und in den acta purgationis Caeciliani auf, die mit offizieller Genauigkeit das Kircheninventar angeben. Laut den gesta apud Zenophilum wurden ausgeliefert in der Kirche selbst: Kelche, Kännchen, Leuchter, Lampen, männliche und weibliche Kleidungsstücke für die Armen, alles in Ziffern angeführt. Darauf wurden die leeren Bibliothekschränke durchsucht, endlich das triclinium, Vorratskeller für Wein, oder auch der Raum für die Agapen[2]. Von einem Altar ist keine Rede. Entweder war ein Tisch gar nicht vorhanden oder er fiel, weil es eben nur ein einfacher Tisch war, so wenig auf, dass er gar nicht in das Protokoll eingetragen wurde. Nach den acta purgationis Felicis kamen die Beamten „ad locum, ubi orationes celebrare consueti fuerant“ (scl. Christiani). Dort wurde die

---

[1] De mort. pers. c. 12 ed. Brandt p. 186 s.

[2] Ed. Ziwsa p. 187.

cathedra weggetragen, sowie die epistulae salutatoriae; sämtliche Türen wurden verbrannt[1]. Die Vorfindung, Entfernung oder Vernichtung des Altars hätte müssen in dem Protokoll angegeben werden, wie diejenige der cathedra. Wenn es nicht geschah, so war der Grund, dass tatsächlich kein „Altar“ vorhanden war.

Gegen die Wende des dritten Jahrhunderts aber begann man im Orient da und dort, den heiligen Tisch in sich selbst als Heiligtum zu verehren, auch wenn auf ihm nicht gerade die Liturgie sich vollzog. Aus dem Ende des dritten bezw. Anfang des vierten Jahrhunderts erzählt Eusebius im Martyrium des Marinus, dass ihn der Bischof Theoteknus in die Kirche geführt und dort *πρὸς αὐτῷ τῷ ἁγιάσματι* gestellt habe. Dort habe er den (Soldaten) Marinus vor die Wahl gestellt zwischen dem Schwert und zwischen dem Evangelienbuch, welches er ihm vorlegte[2]. Wenn auch der Ausdruck *ἁγίασμα* sehr allgemein klingt, zumal wenn man erwägt, dass um diese Zeit der Name *θυσιαστήριον* für den Gottesdienst längst eingebürgert war, so möchte man doch zunächst an den Altar denken, auf welchem der Bischof das Evangeliar „niederlegte“, und nicht etwa an das Presbyterium überhaupt. Die Passio Theodots von Ancyra, von einem Augenzeugen verfasst, erzählt, dass überall alle Kirchen „cum suis altaribus“ dem Erdboden gleichgemacht worden seien. „Deerat enim fugitivis salutis locus et ab aris recesserant sacerdotes, derelinquentes vestibula ecclesiarum“[3]. Man sieht zwar, dass dem Verfasser viel an schwülstiger Rhetorik gelegen war — scheidet er doch wenig zwischen Kirche und Altar:

[1] Ed. Ziwsa p. 199.
[2] H. e. VII 15 Migne Gr. XX 677.
[3] Ruinart, Acta mart. ed. Veron. p. 297.

„conversa ergo erat taberna in aedem orationis, . . . in altare sacerdotum ad offerenda sacra dona“ etc. — Man darf daher diese rhetorischen Wendungen nicht allzusehr pressen und muss sie vielmehr vom Standpunkt der Friedensära aus werten, in welcher er seine Passio erst aufzeichnete[1] und vielleicht die Praxis seiner Zeit auf die früher proiizierte. Allein soviel geht doch aus seiner Schilderung wie aus der obigen des Eusebius hervor: der ständige Altar war zu seiner Zeit längst geläufig und selbstverständlich. Darum bildet auch die Aufstellung des Altars den Höhepunkt und die Vollendung des neuen Kirchenbaues in Tyrus. Es dürfte also ausgemacht sein, dass der Orient jedenfalls gegen Ende des dritten Jahrhunderts begonnen hat, den Altar auch ausserhalb der Liturgie als Heiligtum in Ehren zu halten und ihn dauernd an seinem ausgezeichneten Standort zu belassen, freilich wohl nicht überall zu gleicher Zeit, z. B. noch nicht in Nikomedien. Das Abendland behielt die ältere Sitte vorläufig bei.

11. Äussere Form des Altars.

So dürfte also hinreichend nachgewiesen sein, dass die mensa eucharistica des dritten Jahrhunderts zwar der eigentliche Altar der Christen war, aber nur für die Dauer der Liturgie, worauf sie wieder beiseite gebracht und nicht weiter beachtet wurde. Hieraus lässt sich auch mit Leichtigkeit auf die äussere Form des Altars schliessen. Er hatte die Tischform, wie sie in jener Zeit allgemein im Gebrauch war. Monumente, das heisst echte Altartische aus der vorkonstantinischen Periode sind bisher noch nicht gefunden worden. Der angebliche Altar des hl. Petrus, welcher im Lateran

---

[1] Pio Franchi de' Cavalieri über diese Passio S. 11—61.

aufbewahrt wird, eine hölzerne Lade mit einem griechischen Kreuz in der Mitte [1], entbehrt jeder stichhaltigen Bezeugung und die spärlichen, wirklichen oder vermeintlichen Reste von Altarbauten in den römischen Cömeterien gehören durchweg späteren Jahrhunderten zu. Wir sind also allein auf die Bildwerke der drei ersten Jahrhunderte angewiesen, welche uns die Eucharistiefeier und das Eucharistiemahl vorführen. Und hier gewahren wir nicht mehr und nicht weniger als die schlichte Tischform. Die berühmte Darstellung der



Eucharistietisch in S. Callistus.

Eucharistiefeier in den Sakramentskapellen der Kallistuskatakomben zeigt uns inmitten eines mit Brot und Fisch operierenden Mannes und einer betenden Frauengestalt den leichten, dreifüssigen Tisch, wie er damals all-

---

[1] Clausse, Les marbriers romains p. 8. Paris 1898. Holtzinger, Altchristl. Architektur. S 115 s. Stuttgart 1889.

gemein im Gebrauch war. Dieselbe Abbildung, das heisst wenigstens den dreifüssigen Tisch, auf welchem Brot und Fisch liegt, findet man auch in anderen Cömeterien, z. B. denjenigen von S. Petrus und Marzellinus. Ein Goldglas aus dem vatikanischen Museum zeigt über der Szene von Abrahams Opfer eine niedere, mit einem Teppich behängte, kubische Tischfigur, auf welcher gekerbte Brote zu liegen scheinen[1]. Noch vollkommener scheint die eucharistische Liturgie zum Ausdruck gebracht in den zahlreichen sogenannten Mahlszenen in den römischen Katakomben. Dieselben stellen ein aus wenigen Personen bestehendes Mahl nach dem Muster der späteren Kaiserzeit dar. Um den sigmaförmigen Wulst lagern sich gewöhnlich sieben Personen. Vor ihnen liegen die Speisen, regelmässig Brot und Fisch oder auch Fisch allein. Dieselben liegen entweder auf Platten auf gleichem Niveau mit den Speisenden, oder sie stehen auf einem dreifüssigen Anrichttisch. Auf zwei Bildern sind auch Weinkrüge zu sehen[2]. Auf den grösseren Mahlbildern verteilen sich nach rechts und links noch zwei, sieben, acht oder zwölf Körbe mit Broten[3].

Die Deutung dieser Mahlbilder ist seit längerer Zeit Gegenstand lebhafter Kontroverse. Die hauptsächlichsten Erklärungsversuche lassen sich auf drei zurückführen: Der erste erblickt in diesen Bildern ausschliesslich das himmlische Mahl, die coena coelestis, als zu welcher eingegangen der Verstorbene gedacht und dargestellt wird[4]. Zur Begründung wird darauf

---

[1] Fleury, La messe vol. I pl. I. Paris 1883.

[2] Im coemet. maius und in S. Petrus und Marzellinus.

[3] Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms S. 286.

[4] Z. B. Liell, Fractio panis oder cena coelestis? Eine Kritik des Werkes: Fractio panis von Wilpert. Trier, Disteldorf 1903.

hingewiesen, dass die Verklärung im Himmelreich, schon im Evangelium[1] gern unter dem Bild eines Gastmahls geschildert, auch den Christen der ersten Jahrhunderte als Mahl vorgeschwebt hat[2].

Hiemit berührt sich die zweite Deutung, welche in dem fraglichen Mahl den Eucharistiegenuss erblickt, als das Unterpfand des ewigen Lebens, dargestellt unter dem biblischen Bild der Brotvermehrung[3]. Eine dritte Erklärung hält unsere Bilder analog den heidnischen Totenmahlen für Funeralagapen, welche die Christen von Zeit zu Zeit an den Gräbern ihrer Verstorbenen abgehalten hätten und bei welchen, gleichfalls analog heidnischen Vorstellungen, der Verstorbene als gegenwärtig gedacht wurde[4].

Was die erste Deutung betrifft, so scheint man sie nicht ohne weiteres von der Hand weisen zu dürfen, wenn man den natürlichen Wunsch der Hinterbliebenen würdigt, ihre verstorbenen Teuren in den Freuden des ewigen Lebens zu wissen. Die Mahlbilder wären dann nur eine plastische Übersetzung der zahlreichen Refrigeriumswünsche, die uns in den Grabinschriften begegnen. Solche Mahlbilder, wo beliebig viele Personen beiderlei Geschlechts, auch Kinder am Tisch sitzen, finden sich besonders in den Regionen des dritten und vierten Jahrhunderts im Cömeterium des Petrus und Marzellinus (siehe die nebenstehende Abbildung); das älteste der bis jetzt gefundenen, in der Domitilla-

---

[1] Z. B. Luc. XXII 30.

[2] Z. B. Mart. Polyc. XIV 2, Acta Carpi, Papyli et Agathonices s. Rauschen, Floril. patrist. fasc. 3 p. 96.

[3] Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms. S. 285 ff.

[4] Z. B. Matthaei, Die Totenmahldarstellungen in der altchr. Kirche. Magdeburg 1899. Vgl. Schermanns Besprechung in Hist. polit. Bl. 137[5].



Mahlbild aus S. Petrus und Marcellinus.
(Rom.)

katakombe, zeigt dieselbe Szene, jedoch von der Seite gesehen: links der geschweifte Polstertisch mit zwei Männern, davor der Dreifuss mit dem Fisch, rechts ein offenbar etwas darreichender Mann.

Die dritte Erklärung, welche in unseren Mahlbildern eine familiäre Totenagape sieht, beruft sich hauptsächlich auf die heidnische Tradition, nach welcher, wie wir oben gesehen, die einzelnen Familien zu bestimmten Zeiten am Grab zu einem pietätvollen Mahl zusammenkamen. Für diese Auffassung spricht der Umstand ganz besonders, dass auf manchen Bildern Frauen, Männer und Kinder, also ganz offenbar die Familie dargestellt ist, welche mit dem Verstorbenen gemeinsam zu Tisch sitzt.

Indessen lassen sich beide Deutungen bestens vereinen unter der eminent christlichen Idee der communio. Wir haben schon früher gesehen, wie die Christen darauf bedacht waren, mit ihren Verstorbenen in Gemeinschaft zu bleiben [1]. Die Seligkeit der Verstorbenen nun dachte man sich schon zu Polykarps Zeiten [2] als Mahl; was lag näher für die Hinterbliebenen, als an diesem Mahl partizipieren zu wollen? Und nach der christlichen Lehre konnten sie das: derselbe Ichthys, der den Verklärten das ewige Leben gibt, ist für uns das Unterpfand desselben ewigen Lebens. Darum erkennen wir, im Gegensatz zu heidnischen Mahlszenen, z. B. der synkretistischen in der Prätextatkatakombe, auf den christlichen Mahlbildern regelmässig Brot und Fisch als ausschliessliches Speiseobjekt. Dieses wird noch klarer illustriert durch die häufige Beigabe der Brotkörbe, welche auf die wunderbare Brotvermehrung hinweisen. Diese letztere kann

[1] s. S. 61 f.
[2] Martyr. Polyc. XIV 2.

aber nicht um ihrer selbst willen hier abgebildet sein; denn regelmässig sind die Essenden um einen Tisch, das Sigma, gelagert, der Schauplatz des Mahles ist also nicht die freie Natur, wie der Evangelienbericht verlangt. Dasselbe gilt von dem Mahl der Sieben am See Tiberias[1]. Zudem dürfte bei einer Brotvermehrungsszene die Hauptperson, Christus, nicht fehlen. Ein Arkosoliumbild von der via latina gibt das Brotwunder selbst wieder, nämlich den das Wunder wirkenden Herrn, ein Mahl für zwölf Personen und die Seele des Bestatteten als Orans in Einer Darstellung. Ein Fresko mit derselben Idee ist in S. Domitilla zu sehen[2]. Wo also Christus selbst fehlt und nur die Körbe abgebildet sind, da ist die Brotvermehrung nicht um ihrer selbst willen abgebildet, sondern soll nur die Illustration zu einem viel umfassenderen Gedanken bieten. Und dieser Gedanke ist der Eucharistiegenuss durch die Gläubigen. Die an das Wunder der Brotvermehrung sich anknüpfende Verheissung der Eucharistie als des Unterpfandes fürs ewige Leben war der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts[3] ebenso geläufig, wie den Vätern des vierten und fünften. Somit dürfte Wilpert mit seiner Bevorzugung der eucharistischen Erklärung der fraglichen Darstellung wohl im Rechte sein.

Im Eucharistiegenuss liegt das grosse Einigungsmoment der Christen von diesseits und jenseits: es ist der göttliche Ichthys, das Brot des Lebens, welches als Eine göttliche Speise die Verklärten im ewigen Leben erhält, den Erdenpilger zum ewigen Leben führt.

---

[1] Joh. XXI 2.

[2] Kaufmann, Handbuch der chr. Archäol. S. 383 und 386.

[3] Orig. comm. ad Matth. X 25 (Migne Gr. t. XIII 902 s.).

Somit können wir in einem und demselben Bild gleichzeitig das himmlische Gastmahl für den Verstorbenen und das eucharistische Gedächtnismahl seiner Hinterbliebenen erblicken — alle vereinigt durch die gemeinsame heilige Speise. Und so sehen wir auch schon im zweiten Jahrhundert, wie Johannes am dritten Tag am Grab der Drusiana das Brot bricht und dann den Hinterbliebenen von der Eucharistie des Herrn mitteilt[1].

Andere christliche Totenagapen als eucharistische lassen sich bis zum vierten Jahrhundert nicht erweisen. Dies teilt uns indirekt Augustinus mit, indem er die bei der Petrusbasilika in Rom üblichen Leichenschmausereien einen Missbrauch nennt, der in grossen Städten entstanden sei als Ersatz heidnischer Sitte für die massenhaft vom Heidentum herüberkommenden Gläubigen[2]. Wären die nicht-eucharistischen Funeralagapen genuin christlich gewesen, so hätte sie Augustinus nicht als „heidnisches Treiben" ablehnen können. In den Theklaakten[3] ist wohl von einem Mahl in einem Grabgewölbe die Rede; aber es ist dort keine Eucharistie ersichtlich und das ganze Mahl steht nach dem Text in gar keiner Beziehung zu den dort etwa Beigesetzten; denn die Grabhöhle ist nur ein zufälliger Zufluchtsort, den Paulus auf seiner Reise gefunden.

Dass übrigens eine solche Mahldarstellung, wie wir sie in den Cömeterien gesehen, Analogien und Vorbilder im Heidentum gehabt, darf nicht wundernehmen. Die alte, heidnische Sitte empfing durch die christliche Ideenwelt nur einen tieferen, reicheren Inhalt.

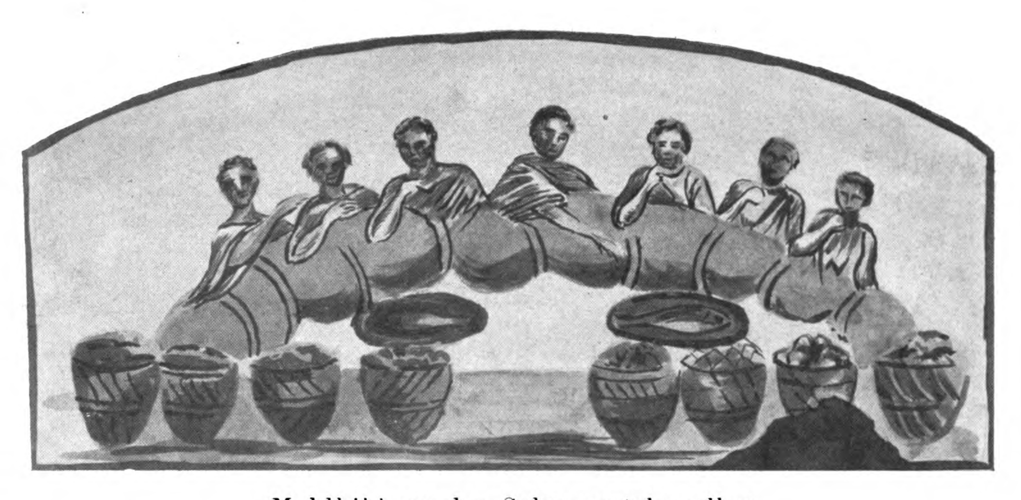
Wenn wir also in kurzen Worten eine Deutung der christlichen, sepulkralen Mahldarstellungen der drei

[1] Bonnet, Acta app. apocr. II 1. c. 72, c. 85. Leipz. 1898.
[2] Ep. XXIX 9. Maurinerausgabe t. II p. 69 s.
[3] Hennecke a. a. O. S. 373.

ersten Jahrhunderte geben wollen, müssen wir sagen: Sie stellen die eucharistische Gedächtnisfeier dar, welche die Hinterbliebenen an das glückselige Leben der Toten in Christus erinnert und zugleich die Hinterbliebenen mit ihren Verstorbenen in den lebendigsten Rapport bringt. So verleugnen diese Bilder ihre heidnische Herkunft keineswegs, bleiben aber nicht bei einem nüchternen, menschlichen Brauch stehen, sondern weisen nachdrücklich und trostvoll auf das jenseitige Leben hin und gliedern sich so dem Zyklus der übrigen Cömeterialdarstellungen harmonisch ein, zu welchen sie als rein alltägliche Darstellungen von Leichenschmausereien seltsam kontrastieren müssten.

Aber noch mehr. Ebensogut wie einzelne Familien das tröstliche private Eucharistiemahl auf den Gräbern ihrer Lieben anbringen liessen, sind auch offizielle Eucharistiefeiern als Grabschmuck denkbar, welcher die Kirchengemeinde selbst in ihrer Liturgie darstellt. Eine solche grossartige Idee könnte wenigstens in einer der Sakramentskapellen versinnlicht sein, wo das Mahl einem ganzen Zyklus liturgischer Darstellungen an gehört. Wir sehen dort eine Abbildung der Taufe, eine Abbildung des Eucharistiegebets am Tisch und unmittelbar daneben das Mahl[1]. Es ist gar nicht ausgeschlossen, das jenes eucharistische Mahl nach liturgischen Vorbildern konzipiert worden ist. Das fragliche Bild hat wenigstens seinen Platz unmittelbar neben dem eucharistischen Tisch, von welchem oben die Rede war[2]. An dem Sigma sitzen sieben Personen. Der Dreifuss fehlt; allein die zwei Platten mit Fisch liegen, wie das Sigma selbst, auf einer erhöhten Estrade; vor derselben, also auf dem Boden, stehen acht Körbe mit Broten. Sechs

[1] Siehe die nebenstehende Abbildung.
[2] Siehe die Abbildung S. 128.



Mahlbild aus den Sakramentskapellen.
(Rom.)

der Personen sind essend dargestellt, der in der Mitte des Sigmas befindliche streckt die Rechte nach (oder über?) dem Fisch aus. Der Mann in der Mitte führt offenbar den Vorsitz. Er zeichnet sich vor den rechts und links von ihm Sitzenden, welche alle eintönig denselben Gestus des Essens haben, durch Ausstrecken der rechten Hand über den Fisch aus. Nun weist aber Wilpert darauf hin, dass in Rom mit dem Ausgang der Republik der rechtwinklige lectus medius dem halbkreisförmigen Sigma Platz gemacht habe und dass der Ehrenplatz vom lectus medius auf das cornu dextrum des Sigma verlegt worden sei[1]. Wirklich sehen wir auch auf Mahldarstellungen, welche aus Personen verschiedenen Geschlechts bestehen, wie namentlich auf dem Mahlbild der cappella greca den Vorsitzenden in cornu dextro. Um so befremdlicher ist nun die Stellung des Vorsitzenden auf unserem Bild in S. Callisto, welches noch einen Gefährten derselben Eigenart im nämlichen Cömeterium hat[2] und noch in späterer Zeit eine Bestätigung empfing im sog. coemeterium maius, wo bei einem aus sieben Teilnehmern bestehenden Mahl der Mann in der Mitte sogar mit dem Nimbus ausgezeichnet ist[3]. Wir haben also zwei Klassen von Mahlbildern zu unterscheiden: solche, bei welchen der Vorsitzende in der Mitte seinen Platz hat, und solche, deren Ehrenplatz in cornu dextro ist. Letztere entsprechen der Sitte der Zeit und stellen eine private Familieneucharistie am dies anniversarius des Verstorbenen dar. Die Mahlbilder der ersteren Art aber widersprechen der Sitte der Zeit, stehen somit ausserhalb des gewöhnlichen Lebens. Wir werden darum kaum fehlgehen, wenn

[1] Wilpert, Malereien etc. S. 48 f.
[2] De Rossi, R. S. t. II tav. XIV.
[3] Wilpert a. a. O. S. 305.

wir in dieser Art von Mahlbildern nicht eine private Totenfeier, sondern vielmehr die Gemeindeliturgie selbst erblicken.

Eine Reihe von Umständen legt diese Vermutung nahe. Es ist soeben darauf hingewiesen worden, dass wenigstens unser fragliches Bild selbst offenbar sich einem ganzen Zyklus von Bildern einreiht, welcher nicht nur auf einen einzelnen Verstorbenen, sondern auf jeden Christen passt: wir erblicken beinahe neben einander: Taufe, Konfizierung der Eucharistie und das Eucharistiemahl selbst, mithin die heiligsten Akte des christlichen Kultus, die geistige Geburt und Ernährung des Christen.

Sodann gibt die Siebenzahl der Teilnehmer zu denken; wir finden auf den Mahldarstellungen der Katakomben auch solche mit zwei, sechs, zwölf Teilnehmern. Wenn aber der Vorsitzende den Mittelplatz einnimmt, haben wir regelmässig sieben Teilnehmer und zwar sieben Männer[1]. Nun verlangen aber die *Διαταγαί* des Clemens, welche aus dem Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts stammen, dass rechts und links von dem Bischof am Altar je eine gleiche Anzahl von Presbytern sei, und zwar in kleineren Versammlungen je drei[2]. Diese Vorschrift, welche wohl nicht erst damals erlassen worden ist, würde zu unserem Bild genau stimmen. Der Mann in der Mitte wäre der Bischof, und rechts und links je drei Presbyter, welche ihre Plätze rings um den Tisch im Halbkreis einnehmen. Hiezu stimmt eine interessante

---

[1] Nur auf Einem derartigen Mahlbild, im coemeterium maius, scheinen nach Wilpert unter den sieben Teilnehmern zwei Frauen zu sein (a. a. O. S. 305).

[2] Funk, Beigabe zur Doctrina duod. app. (Tüb. 1887) c. XVII und XVIII p. 60 s. Vgl. dazu die Fussnote p. 62 ebenda.

Bemerkung des Origenes, welcher hinsichtlich des mitunter schlimmen Beispiels der Presbyter erklärt: „Du wirst zuweilen auch unter uns (Presbytern), die wir als Beispiel der Demut aufgestellt sind und im Kreise des Altars („in altaris circulo“) wie Spiegel für die uns Anschauenden stehen, solche finden, welche“ u. s. w.[1] Dieser circulus altaris ist nichts anderes, als der consessus sacerdotum, welche im Halbkreis hinter der mensa ihren Platz haben[2]. Eine Analogie zu unserem Mahl der Sieben bietet uns ein Fresko aus dem Prätextatcömeterium, welches nach einigen einer synkretistischen Sekte zugehört[3], nach andern rein orphischen Ursprungs ist[4] und auf welchem die Sieben als septem pii sacerdotes inschriftlich dargetan werden. Ein gewisser Einfluss der Orphiker wenigstens auf die apokryphen Apokalypsen lässt sich kaum verkennen[5].

Ein Anrichttisch ist nicht abgebildet, wenn man nicht das links nebenstehende Eucharistiebild als ideale Ergänzung zu unserer Mahlszene betrachten will. Auf andern Mahlszenen steht der Dreifuss in dem freien Halbkreis vor dem Sigma.

Zu ebener Erde stehen acht Körbe mit Broten[6]. Gewöhnlich erblickt man auf solchen Bildern deren sieben und einmal zwölf, entsprechend dem Evangelienbericht von der wunderbaren Brotvermehrung, an welche sich die Verheissung der Eucharistie anschloss, aber auch zwei. Wenn nun nicht überall die evangelischen Zahlen eingehalten werden, so ergibt sich daraus,

---

[1] Hom. III in l. Jud. n. 2 Migne Gr. t. XII 962.

[2] Vgl. Cyprian ep. XLV 2 ed. Hartel p. 600.

[3] Kaufmann, Jenseitsdenkmäler S. 207 ff.

[4] Maass, Orpheus (München 1895) S. 209 ff.

[5] Vgl. Maass a. a. O. S. 258 ff.

[6] De Rossi, R. S. t. II tav. XVI 2. Vgl. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie (Paderborn 1905) S. 385.

dass die Katakombenkünstler dabei nicht immer ausschliesslich an die Brotvermehrung denken mochten. Gegen die Annahme einer ausschliesslichen Abbildung der Brotvermehrung spricht zudem der Speisetisch, der gar nicht für letztere passt. Wenn Kaufmann[1] vom Mahl der Sieben erklärt: „Sie wurden zu Unrecht als Vorbilder des eucharistischen Mahles, der Kommunion, in Anspruch genommen; denn Parallelen zur Eucharistie, welche Kirchenväter des vierten Jahrhunderts im Hinblick auf biblische Mahlwunder ziehen, beweisen wenig oder gar nichts für eine eucharistische Auffassung der Bilder im zweiten und dritten Jahrhundert“, so wäre doch zu bedenken, dass die beigemalten Brotkörbe deutlich genug auf die Brotvermehrung hinweisen, und dass auch den Christen des zweiten und dritten Jahrhunderts der Zusammenhang der Eucharistieverheissung mit der Brotvermehrung ebenso lebendig vor Augen stand, wie den Christen der späteren Jahrhunderte[2]. Noch eine andere Darstellung des Mahls der Sieben in S. Kallistus scheint acht Körbe zu haben[3].

Was könnten nun in unserem vermutlich liturgischen Bild die acht Körbe darstellen? Es sind Brote und zwar Eucharistiebrote für viele, für die Menge. Es ist bekannt, dass die Gläubigen ihre Oblationen, mochten diese nun für die Agapen oder für die Eucharistie selbst bestimmt sein, in Körben, sportulae, gebracht haben[4]. Was hindert, in unseren Körben die Oblationen der Gemeinde, welche diese nach den Worten der Didaskalia als Eucharistie

---

[1] a. a. O. S. 383.

[2] Siehe oben S. 133.

[3] De Rossi l. c. Tav. XVIII 5.

[4] Andersen, Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrh. nach Christus (Giessen 1904) S. 13. — Cypr. ep. XXXIX 5 ed. Hartel p. 585, ep. I p. 466. Vgl. De Rossi, R. S. III p. 502. — Augustinus, Conf. VI 2.

zurückempfängt[1], zu erblicken? Die Körbe mit den Broten wären dann entweder die Oblationen der Gläubigen oder es wären die konsekrierten Eucharistiebrote für die Gläubigen, deuteten also so oder so die Anwesenheit der ganzen Gemeinde in Gegenwart des Bischofs und der Presbyter an. Darum stehen die Körbe auch nicht auf gleicher Höhe mit dem Presbyterium, sondern zu ebener Erde.

Wir hätten demnach zwei Klassen von Mahlbildern zu unterscheiden: eucharistische Privatagapen, veranstaltet von einem engeren Kreis, unter dem Vorsitz eines Presbyters (Cappella greca, die Mahlbilder in S. Petrus und Marcellinus etc.) und Darstellunuen der gemeindlichen Eucharistiefeier, ohne andern sepulkralen Hinweis als eben den, dass wer getauft ist und am Gottestisch sitzt, das ewige Leben erhoffen darf. (Das Siebenmahl in den Sakramentskapellen.)

Es braucht kaum eigens bemerkt zu werden, dass aus der Abbildung des gemeindlichen Eucharistiemahls in den Katakomben keineswegs gefolgert werden darf, dass dort auch das Eucharistiemahl wirklich stattgefunden habe. Die Abbildung sollte die Christen lediglich auf das ewige Leben hinweisen, welches an den Genuss der Eucharistie, so oft im Leben gefeiert, geknüpft ist. Ähnliche Darstellungen, wie die Katakombenfresken zeigen auch Sarkophage. So ein Relief im Lateran, worauf eine langgewandete Gestalt mit einer Schriftrolle und ein auf einem Sessel sitzender Mann, gleichfalls mit Schriftrolle nach rechts hin schauen, wo ein Mahl, bestehend aus fünf Personen vor einem Dreifuss mit Fisch und gekerbten Broten dargestellt ist. Dem ersten der Teilnehmer wird von einem Diener ein gekerbtes Brot überreicht. Zwischen der Mahlszene und

[1] Siehe oben S. 57.

den Personen mit den Schriftrollen steht eine Orans, und zu ihr gewandt ein Mann, gleichfalls mit Rolle und auf das Mahl hindeutend[1]. Rohault de Fleury sieht in dem Relief eine Darstellung der Liturgie mit Bischof, Lektor, Altar[2], Kaufmann die Einführung einer Verstorbenen zum himmlischen Gastmahl[3].

Was dürfen wir nun aus den altchristlichen Bildwerken hinsichtlich der Form des eucharistischen Tisches folgern? Vor allem ist wohl im Auge zu behalten, dass jene Bilder durchaus nicht eine bis ins Einzelne getreue Abbildung der liturgischen Verrichtungen geben wollten. Sonst hätte wohl jedesmal das Brot und neben dem Brot auch der Kelch stehen müssen. Statt dessen aber begnügten sich die Maler mit höchstens zwei bis drei Ausnahmen, die Idee der Eucharistie notdürftig anzudeuten. Brot und Wein waren aber für jeden christlichen Beschauer in dem Fisch genügend gekennzeichnet. Aus demselben Grund fehlt auch auf vielen Bildern der dreifüssige Anrichttisch. Es scheint darum völlig aussichtslos, zur Ermittelung etwaiger Altäre die Bilder mit Tisch von den Bildern ohne Tisch zu sondern, wenn man weiss, dass in der Kirche des zweiten Jahrhunderts der Tisch völlig bedeutungslos war, im dritten Jahrhundert aber nur vorübergehendes und dazu imaginäres Ansehen genoss, (wenigstens im Abendland). Dennoch wird man nicht fehlgehen, den Urtypus des Altars in dem Dreifuss zu suchen. Hierin werden wir bestärkt durch das mehrfach genannte Eucharistiebild in den Sakramentskapellen und durch ein eucharistisches Lunettenbild, darstellend einen Dreifuss mit einem Fisch und zwei kreuzweis

[1] Garucci, Storia dell' arte cristiana. tav. 371, 4.
[2] a. a. O. vol. Ier p. 100.
[3] Jenseitsdenkmäler S. 205 ff.

gekerbten Broten, rechts und links davon verteilt sieben Brotkörbe[1], ohne Zweifel ein prägnantes Symbol für das Eucharistiegebet und für die Eucharistieverteilung. Indes kann bei dem Stand der Dinge in unserer Periode keinesfalls an eine bestimmte Vorschrift hinsichtlich der Tischform gedacht werden. War die Zahl der Teilnehmer gering, wie bei den eucharistischen Familienagapen an den Gräbern, so konnte man eines Tisches überhaupt entraten.

Was das Material betrifft, woraus der altchristliche Altar bestand, so ist aus dem gänzlichen Fehlen alter Exemplare, aus der regelmässigen Veränderung seines Standorts, sowie aus den alten Abbildungen mit Notwendigkeit zu folgern, dass die alten Altartische aus ganz leichtem, leicht transportablem Material bestanden haben müssen, also wohl regelmässig aus Holz. Dies wird uns auch noch für spätere Zeit von Optatus von Mileve wiederholt bezeugt werden.

In den acta purgationis Caeciliani wird ein Brief verlesen, wonach in der „Basilika" von Aptunga libri auf der cathedra und codices „auf dem Stein", super lapide, zu finden sind und konfisziert werden sollen[2]. Wenn auch diese Stelle des Briefs gefälscht ist, so stammt sie doch, wie aus den acta ersichtlich, von einem Zeitgenossen. Holtzinger erklärt diesen lapis für den Altar unter Berufung auf das bekannte ravennatische Kuppelmosaik, auf welchem auf vier Altären je ein Evangelienbuch liegt[3]. Letztere Darstellung hat aber für unsere Periode wenig Beweiskraft, da jenes Mosaik erst dem fünften Jahrhundert angehört. Und wenn unter dem lapis der Altartisch gemeint war,

[1] De Rossi t. II tav. XV 2.
[2] ed. Ziwsa p. 200.
[3] Altchristl. Architektur S. 114. Stuttg. 1889.

warum dann der seltsame, allgemeine Ausdruck und nicht einfach mensa? Das wäre doch für den Adressaten, einen heidnischen Beamten, praktischer gewesen. Was ist also unter diesem lapis zu verstehen? Ein Altar sicher nicht; denn noch Optatus redet nur von hölzernen Altären in Afrika. Vielleicht zeigen uns die libri und codices selbst die richtige Lösung. Die Schriften sind ganz entsprechend da aufbewahrt, wohin sie gehören, am Lehrstuhl. Die leichteren libri liegen auf dem Stuhl selbst, die schwereren codices aber auf dem steinernen Podium, worauf die cathedra stand, auf dem „Tribunal“ der Presbyter, wie es schon Cyprian nannte. Auf demselben stand auch das pulpitum der Lektoren, welche aus den codices vorzulesen hatten. Jedenfalls passt das Wort lapis für das Podium der cathedra oder des Presbyteriums überhaupt besser, als für einen Tisch.

In den Gesta apud Zenophilum ist unter anderem die Rede von der Auslieferung einer „capitulata argentea“[1], welche nebst einer silbernen Lampe in einem Bibliothekschrank verborgen gewesen war, und welche im Verlauf des Verhörs von Zenophilus als tabula bezeichnet wird[2]. Sollte diese silberne tabula vielleicht als Tischplatte gedient haben? Es lässt sich weder für noch gegen diese Vermutung etwas sagen. Eine silberne Tischplatte als Altar wäre jedenfalls bis jetzt ein Unikum. Vielleicht handelt es sich um eine silberne Oblationsplatte.

12. Altar und Martyrgrab.

Die bisherigen Ausführungen haben also ergeben: In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts wurde

[1] ed. Ziwsa p. 187.
[2] p. 193.

mit dem seit der Trennung der Agapen von der Eucharistie einzigen Tisch des Presbyteriums der Begriff „Altar“ verbunden. Da aber dieser Tisch ausserhalb der Liturgie beiseite stand und zur Eucharistiefeier erst „aufgestellt“ wurde, galt er nur so lang als Altar, als die Liturgie dauerte. Nur die Liturgiefeier machte den Tisch vorübergehend zum Altar. Man betrachtete zwar nach Irenäus' Vorgang die Eucharistie als objektive Opfergabe des Fleisches und Blutes Christi, als der Erstlinge der neuen Schöpfung an Gott, konnte sich aber unter dem Einfluss der alten, rein geistigen Opferauffassung der Liturgie noch immer nicht an ein permanentes Heiligtum nach Art der ausserchristlichen, jüdischen wie heidnischen Altäre gewöhnen.

Aus diesem Grund war auch die Verbindung des Altars mit dem Martyrgrab für die vorkonstantinische Zeit völlig ausgeschlossen. Ein Heroon nach Art der heidnischen Tempel und Altäre über den Gräbern war der urkirchlichen Denkweise fremd. Wohl hat man in der Idee das Lebensopfer des Martyrs mit dem eucharistischen Opfer zusammengeschlossen, was namentlich von Origenes und Cyprian begründet und bei den Gedächtnisfeiern der Martyrer tatsächlich realisiert wurde, ja Origenes denkt sich gerade die Engel und die Seelen der Heiligen, speziell der Martyrer am Altar mit den Gläubigen vereint und gegenwärtig: „Etwas Anziehendes hat . . . der Versammlungsort der Gläubigen, da sowohl die englischen Heere den Versammlungen der Gläubigen beiwohnen, als auch die Kraft unsres Herrn und Erlösers selbst, und überdies die Geister von Heiligen, und zwar nach meiner Ansicht auch von bereits entschlafenen . . . wenn auch nicht leicht anzugeben ist, in welcher Weise“ [1]. Das Wie denkt sich Origenes

[1] De orat. c. 31, 5 ed. Koetschau p. 398. Vgl. c. 11, 1 p. 321.

jedenfalls nicht als Anwesenheit von Leichen oder Reliquien; denn in der Verfolgung „kamen wir, nachdem wir die Martyrer von den Cömeterien aus vorausgesandt, in die Versammlungen“ [1]. Die Christen gingen also in der Heimat des Origenes von der Beerdigung der Blutzeugen weg in die Kirche, und dachten sich die Seelen derselben als dorthin voranseilend. Ähnlich spricht er auch von einer doppelten Gemeindeversammlung, der Menschen und der Engel [2]. Nicht anders sind die Worte aufzufassen: „pecuniam tuam assidente Christo, spectantibus angelis et martyribus praesentibus super mensam dominicam sparge“ [3]. Die Anwesenheit der Martyrer ist ebenso geistig zu verstehen, wie diejenige der Engel.

Wenn Tertullian und Cyprian wiederholt von den Seelen der Martyrer reden, welche unter dem Altar sich befinden [4], so meinen sie stets den apokalyptischen Altar wie auch Origenes [5]. Entweder wird der Altar ausdrücklich als der himmlische genannt, oder das Verweilen der Martyrerseelen wird so dargestellt, dass ein Reliquienaltar unmöglich angenommen werden kann. Ein Martyrer**leib** unter einem Altar wird nie genannt. Was unter dem himmlischen *θυσιαστήριον* zu verstehen, gibt schon Irenäus an: „Denn da der Herr mitten im Schatten des Todes dahinging, wo die Seelen der Toten waren, so-

[1] Hom. 3 in Jerem. p. 25 ed. Klostermann.

[2] De orat. l. c.

[3] Anonymus, De aleatoribus n. 11 ed. Hartel p. 103.

[4] Interim sub altare martyrum animae placidum quiescunt . . . indutae stolis candidam claritatis usurpant. Scorp. c. 12 ed. Reiffersch. p. 173 s. Clamant ad dominum invidia animae martyrum sub altari. De orat. 5 p. 184; de anima 9 p. 312, 55 p. 388.

[5] Exhort. ad martyr. n. 30 ed. Koetschau p. 27. Johanneskommentar VI 54 p. 162 ed. Preuschen.

dann leiblich auferstand und nach der Auferstehung auffuhr, so ist klar, dass auch die Seelen seiner Jünger, um deren willen der Herr dies getan hat, dahin gehen werden an den unsichtbaren von Gott ihnen bestimmten Ort und dort bis zur Auferstehung verweilen werden in Erwartung der Auferstehung, und dass sie dann ihre Leiber wieder erhalten und vollständig, d. i. leiblich auferstehen, wie auch der Herr auferstand, und so kommen werden vor das Angesicht Gottes“[1]. Tertullian identifiziert den himmlischen Altar mit Abrahams Schoss: „per has lineas et animae martyrum sub altari intelleguntur“. — „Quomodo Johanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit“[2]. Überhaupt reden die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte nirgends vom Heiligengrab als einem Annex des Altars. Die Verbindung der Martyrer mit dem sacrificium, dem „Altar“ war rein geistig gedacht. Es war auch nicht anders möglich. Wie wir erkannt, befanden sich die Orte der regelmässigen Versammlung innerhalb der Städte, teils in den Hauskirchen, teils in eigenen Oratorien. Da die Beerdigung von Leichen aber intra muros allgemein und seit uralter Zeit (in Rom schon in der Zwölftafelgesetzgebung) verboten war, konnte an eine physische Verbindung des Heiligengrabs mit der Kirche oder gar mit dem Altar absolut nicht gedacht werden.

13. Der Altar in den Cömeterien.

Anders stand die Sache in den Cömeterialkirchlein, welche entweder als cellae coemeteriales sub divo auf

---

[1] Adv. haer. V 31 Migne Gr. t. VII 1209.

[2] Vgl. die pseudotertull. Antithesen, Migne L. t. II append. VI 1081; VII 1085.

den Friedhöfen standen, oder als cryptae, unterirdische Kapellen, in nächster Nähe eines Heiligengrabs lagen, wenn sie nicht eine Sondergrabstätte irgendeiner vornehmen Familie bildeten. Was zunächst die unter freiem Himmel befindlichen Friedhofkapellen angeht, so waren dieselben, analog ihren heidnischen Vorbildern für die sepulkralen Bedürfnisse der ganzen Gemeinde eingerichtet, deren titulus das Cömeterium zugehörte. Darum standen sie nicht in einer speziellen Beziehung zu einem besonderen Einzelgrab, wenn sie auch nach einem in der Nähe bestatteten Heiligen benannt sein mochten, wie mitunter das ganze Cömeterium. Daneben gab es aber auch Kapellen, welche einzelnen Privatpersonen, Familien oder auch ganzen Klassen z. B. Bischöfen, Presbytern als Begräbnis dienten, wie es in Ancyra eine confessio patriarcharum und eine confessio patrum gab[1].

In diesen Kapellen fanden die Jahrtage für verstorbene Privatpersonen, eventuell auch die feierlichen Natalitien für Blutzeugen statt. Dementsprechend besassen sie auch eine der Liturgiefeier entsprechende Einrichtung. Die gemeinsamen cellae hatten ihre cathedra[2], und ohne Zweifel auch ihren Tisch für die Eucharistiefeier. Nur dürfte derselbe entsprechend kleiner und einfacher gewesen sein. In Salona und Karthago haben die dort aufgefundenen Grabkapellen noch steinerne Unterbauten, welche früher Sarkophage getragen haben. Ob man jedoch diese Sarkophage bei den Anniversarien als Altäre benützte[3], dürfte fraglich sein. Jedenfalls hätten die Deckel derselben nicht

[1] Passio S. Theodoti Ancyrani c. XV u. c. XVI. Ruinart (ed. Veron. 1731) p. 301 s.

[2] Gesta apud Zenoph. ed. Ziwsa p. 194.

[3] Kirsch a. a. O. S. 25.

die architektonischen Formen der meisten Sarkophage aus jener Zeit, wie Giebeldreiecke, Akroterien, Satteldächer u. dgl. haben dürfen. Jelic vermutet, dass die drei ältesten, aus dem zweiten und dritten Jahrhundert stammenden Mausoleen des Cömeteriums zu Salona die Sarkophage von Martyrern enthalten haben, welche im fünften Jahrhundert in die Konfessio der Cömeterialbasilika übertragen worden seien. Desgleichen erblickt er in einem weissen Steinsarkophag ohne Inschrift und Bildwerk, gefunden über einer Krypta, einen Altar; allein da dieser zugestandenermassen frühestens im fünften Jahrhundert als Altar verwendet worden sein könnte, ist hiemit für die Mausoleen aus dem dritten Jahrhundert nichts bewiesen[1].

Da nun weder in den Monumenten, noch in der Litteratur der drei ersten Jahrhunderte die Benützung eines Grabes als Altar zu erweisen ist, behält die Annahme ihren Vorzug, nach welcher die Christen pietätvoll bei der traditionellen mensa dominica verblieben, den Tisch- und Mahlcharakter der sepulkralen Eucharistiefeier auch in der Form ihres Altars hochhielten und vor dem Grab bezw. dem Sarkophag ihren Tisch aufstellten.

Noch zweifelhafter werden die Grabaltäre in den unterirdischen Krypten. Wenn auch private Opferfeiern an den Gräbern der römischen Katakomben selbst nicht ausgeschlossen sind — sind ja doch die missae ad corpus für spätere Jahrhunderte bezeugt — so fehlt doch ein bestimmter Nachweis. Der Überfall und das Martyrium des Papstes Xystus II. fand „in cimiterio" statt; es ist aber nicht ausgemacht, ob in einer unterirdischen Krypta, oder in einer cella sub divo, welche

[1] Jelic, Das Cömeterium von Monastirine zu Salona. Röm. Qu. Schr. 1891, S. 17 ff.

für derartige Feiern in erster Linie in Betracht kam. De Rossi war geneigt, in den Arkosolien Altäre zu erblicken und nahm selbst zwei Klassen solcher Katakombenaltäre an: das arcosolio und das sepolcro a mensa[1]. Für die Messe seien die mit Transennen versehenen Arkosolien abgesperrt gewesen. De Rossi führt diese Massregel auf das dem Papst Felix I. zugeschriebene Dekret zurück: supra memorias martyrum missas celebrare[2]. Das Dekret entstammt aber höchst wahrscheinlich dem Beginn des vierten Jahrhunderts. Darum ist die Ansicht De Rossis bis heute Hypothese geblieben. Im Gegenteil: in der grossen Krypta des Coemeterium Ostrianum stand die Kathedra dicht vor dem grossen Arkosolium, mithin konnte dieses nicht wohl als Altar dienen.

Wilpert fand in der sogenannten cappella greca der Priszillakatakomben unter der dem Eingang gegenüber liegenden Apsis in der Mauerbank ein sehr kleines gemauertes Grab (?), so klein, „dass es kaum den Leib eines einjährigen Kindes zu fassen vermag“ (0,70 m lang, 0,17 m tief). Der Entdecker nahm an, dass diese flache Höhlung die Reste eines verbrannten Blutzeugen geborgen habe, welche später erhoben und entfernt worden seien. Doch dies kommt hier nicht in Betracht. Der Archäologe schliesst weiter, dass über diesem Grab die Eucharistie gefeiert worden sei und dass hiebei die Deckplatte als Altartisch gedient habe. „Diese Tatsache erklärt es, warum auf dem Bild der Brotbrechung (auf dem Bogen über dem vermuteten Altar befindlich) der Kelch und die beiden Teller auf dem gleichen Niveau mit den Füssen des

[1] Roma sott. II tav. LI/LII fig. 5a, 6a.

[2] De Rossi, Roma sott. III p. 489 u. 492 s. Vgl. dazu Duchesne, Lib. pont. 2 ed. p. 158 n. 2.

Bischofs gemalt sind: es war dies der Platz, den sie in dieser Kapelle bei der Feier in Wirklichkeit einnahmen, da der Bischof im Hintergrund der Apsis in der gleichen Höhe mit der Grabplatte seinen Sitz hatte" [1]. Wilpert erblickt also in dem Bild der fractio panis eine mehr oder weniger getreue Darstellung der Eucharistiefeier, wie sie in der darunter befindlichen Apsis abgehalten wurde. Der Altar wäre identisch gewesen mit einer Grabsteinplatte im Boden der Apsis, und wir hätten demnach hier einen Reliquienaltar. Dass die fragliche Höhlung Reliquien enthalten habe oder überhaupt ein Grab gewesen sei, ist eine Vermutung, welche an diesem Platz allerdings nahe liegt. Dass aber der Bischof die Eucharistiegaben vom Boden aufgenommen und gesegnet haben sollte, ist doch nicht recht einleuchtend; es wäre zum mindesten recht unbequem gewesen. Diese Weglassung des Tisches vonseiten des Malers ist übrigens gar keine Seltenheit, da auch auf den Mahlbildern von S. Callistus, wie wir oben gesehen, die Platten mit dem Fisch nicht auf Tischen liegen. Aber ganz abgesehen hievon scheint es völlig vergeblich, in unserem Bild überhaupt einen Altar zu suchen. Wilpert rückt die Entstehung unserer Darstellung in den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Von derselben Zeit aber ist im vorigen festgestellt worden, dass sie weder ein Opfer als objektiven realen Darbringungsakt konkreter Gaben noch einen Altar gekannt hat, der einem solchen Opfer entsprochen hätte. In unserem Bild also einen Altar zu suchen oder gar einen Reliquienaltar in Form eines Grabes, hiesse einem Anachronismus verfallen [2]. Ferner haben wir

---

[1] Wilpert, Fractio panis. p. 17 ss. Freiburg 1895.

[2] Wilpert bringt zum Erweis seiner Hypothese in der Tat

es nach dem oben Gefundenen hier nicht mit einer offiziellen Liturgiefeier, sondern mit einer privaten eucharistischen Totenagape zu tun, veranstaltet von einer einzelnen Familie, deren lebende oder verstorbene Glieder als Mahlteilnehmer abgebildet sind, unter dem Vorsitz eines Presbyters. Auch aus diesem Grund ist die Abbildung eines liturgischen Altars ausgeschlossen. Dass also in dieser Kapelle und sogar an diesem Platz die Eucharistie gefeiert worden sein kann, mag nicht in Abrede gezogen werden; aber die Gräber der Verstorbenen, bezw. der Martyrer wurden nicht als Altäre angesehen. Der Zweck dieser Feier war vielmehr die rein geistige *κοινωνία* mit den Verstorbenen auf Grund der Eucharistie.

Im Cömeterium der Gordiane an der salarischen Strasse waren die um die Mitte des dritten Jahrhunderts unter Valerian hingerichteten hl. Chrysanthus und Daria bestattet. Kurz darauf soll an ihrem Grab eine Anzahl Christen, welche dort zum Gebet versammelt waren, unter Sand und Steinen lebendig begraben worden sein. Durch eine fenestella soll man noch lange Zeit die auf dem Boden zerstreut liegenden Gebeine und den Altar gesehen haben, auf welchem die Liturgie gefeiert worden [1]. Vorausgesetzt, dass dieser Hergang Tat-

---

nur patristische Belege aus dem vierten (Hieron. c. Vigilant. Migne L. XXIII 339—352; Ambr. ep. XXII Migne L. XVI 1019—1026; Prudent. Perist. H. III 211—215, H. XI 169—174) und fünften Jahrhundert (Maximus Taur. Serm. 77) bei. Das ausserdem noch angezogene Martyrium Polycarpi und Tertullian de anima, 9 beweisen, wie oben erwiesen, nichts, ebenso die Schrift de aleatoribus (entstammt übrigens nicht Papst Viktor, sondern der Mitte des dritten Jahrhunderts).

[1] Vgl. Gregor. Turon. de gloria mart. c. XXXVIII (Migne L. t. LXXI 739 s.). Übrigens spricht sich selbst Gregor sehr vor-

sache und nicht aus einem Körnchen Wahrheit zur phantastischen Romanze emporgeblühte Legende ist, so kann er nicht für das Vorhandensein eines Reliquienaltars im dritten Jahrhundert zeugen. Im Gegenteil; wäre die Eucharistie auf dem Grabe selbst gefeiert worden, dann hätte die Tradition nichts von einem besonderen Altar zu erzählen gewusst.

Endlich finden wir in der heute aufgedeckten historischen Krypta der Päpste in der Kallistuskatakombe noch den Unterbau eines steinernen Altars. Derselbe liegt vor dem Grab Xystus II. Desgleichen ist in der Krypta des hl. Hippolyt ein gemauerter Altarsockel nicht etwa auf einem Grab, sondern an der später gewöhnlichen Stelle unter dem Apsisbogen[1]. Noch in der kürzlich aufgedeckten historischen Krypta der hl. Markus und Marzellianus (viertes Jahrhundert) stand der Altar nicht über dem Grab, obwohl dasselbe ganz praktisch im Boden selbst ausgegraben war, sondern vor der Nische der Hinterwand[2]. Schon oben ist erwähnt worden, dass in der ostrianischen Krypta vor dem Hauptgrab die Kathedra stand, ersteres also nicht als Altar benützt werden konnte. Wenn man nun die Martyrergräber im vierten und fünften Jahrhundert so heilig hielt, dass man neben ihnen Altäre aufstellte, so ist nicht abzusehen, dass man die Eucharistiefeier von dem unmittelbaren physischen Kontakt mit den Gräbern denselben hätte entfernen sollen, während man in der Verfolgungszeit die Gräber selbst als Altäre benützt hätte. Übrigens hätte ein Martyrgrab, selbst wenn direkt auf ihm das Eucharistieopfer dargebracht

---

sichtig aus: Von einem Altar redet er nicht, wohl aber von silbernen Weinkännchen für die Liturgie.

[1] De Rossi, Bull. di arch. crist. 1882 p. 67 ss. 1883 p. 99.

[2] Röm. Qu. Schr. 1902, S. 366.

worden wäre, nie dauernd als Altar gelten können, da auch der Tisch in den Kirchen nur während der Liturgie als Altar verehrt wurde. Das Grab wegen des darin ruhenden Blutzeugen als Altar anzusehen, wäre eine Erweiterung des Altarbegriffs gewesen, welche sich in unserem Zeitraum durch nichts belegen lässt, welche, wie eine spätere Untersuchung zeigen soll, erst späteren Jahrhunderten zufiel.

Somit kann auch für die Cömeterien der Gebrauch von Altargräbern nicht nachgewiesen werden und da auch den Anschauungen und Ideen der damaligen Christen solche noch fremd sind, müssen wir eigene Eucharistietische auch für die Cömeterialliturgie in Anspruch nehmen, soweit man, wenigstens bei Privatfeiern, überhaupt eines eigenen Tisches benötigte. Selbst De Rossi, der doch in den Arkosolien selbst die Katakombenaltäre erblicken wollte, nimmt auch den „häufigen“ Gebrauch von „Tragaltären“ in den Cömeterien an[1].

14. Exkurs über die „Agapentische“.

Bevor wir die vorkonstantinische Ära verlassen, müssen wir noch zu einem liturgischen Gerät Stellung nehmen, welches einst teilweise gleichfalls den Ehrennamen des Altars beanspruchen wird, allein wohl erst den folgenden Jahrhunderten zugehört: die sogenannten Agapentische. Man hat in Afrika eine ganze Reihe solcher Tische gefunden. Sie haben Halbkreisform von durchschnittlich $1^1/_2$ m Breite und zeigen der Peripherie des Halbkreises entlang eine leichte Erhöhung, welche in einem Fall[2] ziemlich deutlich der Form des halb-

[1] Bull. di arch. crist. 1876, p. 52. Vgl. Roma Sott. II p. 297; III p. 492 ss.

[2] In der Basilika des Alexander in Tipasa.

kreisförmigen Sigmawulstes nahekommt. Es sind zwei Arten solcher Agapentische zu unterscheiden. Die grössere Zahl derselben entstammt späteren Jahrhunderten. Diese Steintafeln tragen die Namen der Martyrer, überhaupt der Personen, in deren Grabkapelle sie aufgestellt waren. Sie mögen bei den Gedächtnisfeiern tatsächlich zur Aufnahme der Eucharistie gedient haben, wie dies Augustinus von der mensa Cypriani ausdrücklich bezeugt. Ausser diesen Privattischen, wenn man sie so nennen will, hat man auch in grösseren Kirchen mensae agapes gefunden, welche noch heute an ihrem alten Platze sind; so in Tipasa in der Basilika der hl. Salsa und in der Basilika des Bischofs Alexander, und in Rusguniae (Cap Matifou bei Algier). Die erste der genannten mensae ist in einem eigenen Anbau an der Basilika, welcher nach Gsell[1] vielleicht bis in das dritte Jahrhundert zurückdatiert; die zweite gehört dem fünften oder sechsten Jahrhundert an, die dritte fand sich in dem ältesten Rest der Basilika, welcher vielleicht gleichfalls aus dem dritten Jahrhundert stammt. Die nähere Würdigung besagter Monumente soll in der Fortsetzung dieser Schrift erfolgen. Da aber zwei der zuletzt Genannten vielleicht noch in unsere Periode hereinreichen, sei für jetzt folgendes festgestellt.

Während die mit Namen versehenen mensae den Einzelmemorien zugehört haben, dienten die in den Kirchen befindlichen der allgemeinen Benutzung durch die einzelnen Familien der Gemeinde, soweit dieselben keine eigene memoria besassen. Dies geht daraus hervor, dass sie, soweit sich jetzt noch nachweisen lässt, keine Namen tragen, dass ihre Dimensionen höchstens für fünf bis sechs Personen, keinesfalls für eine Ge-

[1] Monuments antiques de l'Algerie (Paris 1901) t. II p. 333.

meinde berechnet waren, endlich dass sie bis jetzt nur in solchen Kirchen nachgewiesen sind, welche auf Gräberfeldern stehen, also in Cömeterialkirchen. Es konnte und musste sich also bei diesen mensae um private Gedächtnisfeiern einzelner Familien handeln, ganz entsprechend den öffentlichen cellae trichorae, welche man anderwärts gefunden hat. Wie die letzteren allen Familien offen standen, welche aus irgendeinem Grund nicht am Grabe selbst ihren Jahrtag halten konnten, so stellten auch die Cömeterialkirchen Afrikas den Familien, welche keine eigene Memoria hatten, ihre Mensa zur Agape zur Verfügung. Da diese öffentlichen, gemeinsamen mensae entweder in einem Seitenschiff oder in einem eigenen Anbau untergebracht waren, so konnten sie schlechterdings nicht mit dem Altar identisch sein. Dagegen ist durchaus anzunehmen, dass auf ihnen der der Agape präsidierende Priester auch die Eucharistie konfiziert hat, solange die Funeralagapen noch eucharistischen Charakter hatten. Die Entwicklung der Sitte dieser Totenagapen in Afrika soll später verfolgt werden.

Diese christlichen mensae agapes sind bis jetzt eine afrikanische Spezialität geblieben. Ihr Ursprung und Pendant zugleich ist in zahlreichen heidnischen Tafeln und Inschriften erkennbar. Eine hierauf hinweisende heidnische Inschrift aus dem Jahr 299 ist in dieser Hinsicht besonders interessant:

Memoriae Aeliae Secundulae.

Funeri multa quidem condigna iam misimus omnes;
Insuper araeque depositae Secundulae matris
Lapideam placuit nobis adponere mensam,
In qua magna eius memorantes plurima facta,
Dum cibi ponuntur calicesque et copertae etc. etc. [1].

[1] Melanges d'arch. et d'hist. 1895, t. XV p. 49 n. 7.

15. Gesamtüberblick.

Für den Altar in der Liturgie der vorkonstantinischen Kirche können wir aus den bis jetzt vorhandenen litterarischen und monumentalen Zeugnissen folgendes feststellen:

I. Auf Grund der Auffassung der Eucharistiefeier als Verherrlichungsgebet und Mahl, also eines Opfers im rein geistigen Sinn unter Ausschluss jeder realen Darbringung, sowie auf Grund der Ablehnung jeder Art von Tempel oder Heiligtum als eines inneren wesentlichen Erfordernisses für die Liturgie fehlten den Christen des ersten und grösstenteils auch des zweiten Jahrhunderts die Voraussetzungen zur Errichtung eines liturgischen Altars. Der Tisch, dessen sie sich gewöhnlich bedienen mochten, war in ihren Augen ohne religiöse Bedeutung, weil sie ihn nicht in innerem Zusammenhang mit ihrem Opfer stehend dachten.

II. Mit dem Ende des zweiten, bezw. Anfang des dritten Jahrhunderts schritt die christliche Opfertheorie von dem rein geistigen Lobopfer durch das Eucharistiemahl fort zum Begriff der realen Darbringung der Eucharistie. Gleichzeitig begann man, die Eucharistiefeier an eigene Versammlungshäuser dauernd zu knüpfen, nachdem man sie andererseits vom eigentlichen Liebesmahl gelöst hatte. Diese Weiterungen führten noch in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zur Hochschätzung und Verehrung des eucharistischen Tisches selbst als Altar, zunächst aber nur für die Dauer der Liturgie, zu welcher der Tisch jedesmal eigens bereitgestellt und geschmückt wurde.

III. Jedenfalls vom Beginn des zweiten Jahrhunderts an wurden auch die Verstorbenen in die Gemeinschaft der Eucharistie einbezogen, indem man die-

selbe an den Bestattungs- und Gedächtnistagen in der Nähe des Grabes, gewöhnlich aber in den Cömeterialkapellen teils als offizielle Festfeier, teils als private Funeralagape darbrachte. Eine äussere Beziehung zwischen Altar und Grab bestand aber nicht, sondern nur ein idealer Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und Verstorbenen. Deshalb muss für die vorkonstantinische Kirche das Altargrab abgelehnt werden.

Zum erstenmal finden wir mit Sicherheit einen christlichen Altar dauernd im Presbyterium aufgestellt in jener fröhlichen Zeit, da durch die Munifizenz des ersten christlichen Kaisers allüberall grosse und schöne christliche Tempel erstanden. „Nachdem der Bischof von Tyrus so den Tempel vollendet und zu oberst mit Sesseln zu Ehren der Vorsteher, überdies mit Bänken der Reihenfolge nach, wie herkömmlich geschmückt, und zu all dem das Allerheiligste, den Altar, in der Mitte aufgestellt hatte“ [1] u. s. w. Damit ist, wie für die Kirche, so auch für den Altar eine neue Ära angebrochen — der Altar ist dauernd, auch ausserhalb der Zeit der Liturgie, das Allerheiligste geworden; nicht überall zu gleicher Zeit, aber, soviel darf man sagen, seine Erhöhung fällt ungefähr zusammen mit der Zeit, da das Christusmonogramm über die Legionsfeldzeichen emporstieg, und was frühere Jahrhunderte so oft im Gegensatz zu einem materiellen Altar betont hatten, das empfängt von jetzt an gerade in dem Altar sein herrlichstes Symbol: „Der erhabene, grosse und einzige Altar aber, was könnte dies anders sein, als die reinste Seele des gemeinsamen Hohenpriesters des Alls, Jesus Christus selbst, der Eingeborne Gottes, welcher das wohlriechende Rauchwerk und die un-

---

[1] Eus. h. e. X 4.

blutigen, geistigen Opfer des Gebetes mit heiterem Blick und offenen Händen von allen aufnimmt und seinem Vater im Himmel darbringt!"[1]

Nachträge.

Zu S. 7 Zeile 8—12:

Die Beschlüsse des Apostelkonzils sind überhaupt charakteristisch für das Verhältnis, in welchem sich die Apostel das Christentum zum Judentum dachten; während sie den Judenchristen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes zum mindesten freistellten, legten sie den Heidenchristen genau dieselben Gebote auf, welche der alte Bund den Proselyten auferlegt hatte. Die bekehrten Hellenisten galten mithin der Urkirche als die Proselyten zum vollendeten Judentum; für die judaistischen Bekenner Jerusalems galt vorläufig noch der Mosaismus in seinem vollen Umfang, mit einziger Ausnahme der Opfer, welche in Christus ihre Erfüllung gefunden. Andernfalls wäre die Auflage völlig unverständlich, an welche das Konzil die Heidenchristen band. In actus XXI 20 sind alle Judenchristen in den Jerusalem aemulatores legis; sie sind viele Tausend; den Hellenisten aber (v. 25) legten sie bloss die Verpflichtungen der Proselyten auf. Erst mit der endgültigen Trennung der Christen von der Synagoge trat das jüdische Gesetz in förmlichen Gegensatz zur christlichen Freiheit, ein Prozess, dessen allmähliches Fortschreiten sich bei Vergleichung der ersten Kapitel der Akten mit dem Briefen Pauli deutlich beobachten lässt.

---

[1] Eus. l. c. 5.

Zu S. 11.

Da in den letzten Jahren der Mahlbeschreibung in Didache IX und X der eucharistische Charakter geradezu abgesprochen worden ist, möge eine Würdigung der fraglichen Stellen, deren Umfang im laufenden Text störend und hemmend wirken möchte, hier Platz finden. Die Einwände gegen den eucharistischen Charakter des fraglichen Mahls[1] sind hauptsächlich folgende.

1. Die Didache redet in c. XIV von der Eucharistie; wäre von letzterer auch in cc. IX und X die Rede, so würde die Didache sich wiederholt haben.

Dem gegenüber ist zu bemerken, dass von einer Wiederholung nicht die Rede sein kann, weil c. XIV ganz allgemein von der Vorschrift, am Sonntag das Brot zu brechen redet, während c. IX und X den Ritus selbst beschreibt, so weit er niedergeschrieben werden durfte.

2. Die Worte X 1: *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* kann doch nicht gut auf die wenigen Eucharistieteilchen bezogen werden, welche auf den einzelnen kamen.

Allein die Danksagung in c. X bildet das Schlussgebet der ganzen Mahlzeit, welche aus der Agape bestand und mit der Eucharistie schloss; die spezialisierte Eulogie in c. IX begleitete also die letzte Phase des ganzen Mahls, die Eucharistie, worauf, wenn alle sich gesättigt, das viel allgemeinere Dankgebet c. XI die ganze Feier beschloss.

3. Man vermisst in cc. IX und X die Termini, welche das Mahl in c. XIV als eucharistisch kennzeichnen. Denn die Worte *κλάσμα* und *ποτήριον* bedeuten nicht immer die Eucharistie.

---

[1] Nach Ermoni, l'Agape dans l'Eglise primitive. 3e. edit. Paris (Bloud).

Zunächst sind die Worte in c. IX: *περὶ τῆς εὐχαριστίας* doch wohl ein eucharistischer terminus, wenn man sich erinnert, dass Ignatius Fleisch und Blut Christi *εὐχαριστία* nennt. Sodann ist es freilich wahr, dass manchmal die Bezeichnungen *κλάσις, κλάσμα* für die Eucharistie nicht beansprucht werden können; allein wenn Paulus I Cor. X 16 „den Kelch der Segnung, den wir segnen", „das Brot, das wir brechen" die Eucharistie nennt, dann müssen wir vor allem andern in *τὸ ποτήριον* und in *τὸ κλάσμα* in Did. c. IX 2, 3 eben den paulinischen Kelch und das paulinische Brot erblicken. Dazu führt die jedesmalige Determination durch den bestimmten Artikel in I Cor. X 16 wie Did. IX 2, 3. Das Brot und der Kelch ist keine beliebige Agape, sondern das den Christen allgemein bekannte Brot *κατ' ἐξοχήν*, der bei allen in höchster Verehrung stehende Kelch. So oft wir überhaupt in den urchristlichen Schriften vom gebrochenen Brot lesen, dürfen wir mit Rücksicht auf I Cor. X 16 an die Eucharistie denken, so lange es der Zusammenhang erlaubt.

4. Die in Did. XI 9 erwähnte *τράπεζα* eines Propheten, von welcher dieser selbst nicht geniessen darf, kann nur identisch sein mit dem Mahl in cc. IX u. X.

Inwiefern?

5. Von dem in c. IX genannten Mahl sind nur die Nichtgetauften ausgeschlossen. Die Vorschriften für das Mahl in c. XIV lauten viel strenger, insofern dort nicht einmal Verfeindete zugelassen werden, bevor sie sich versöhnt haben.

Zunächst wird man zugeben müssen, dass Unversöhnlichkeit nur als einzelnes Beispiel von Unmoralität, welche von der Eucharistie ausschliesst, angeführt ist. Der oder die Verfasser der Didache fanden sich nicht

bemüssigt, einen ganzen Disziplinarkanon niederzuschreiben, weder in c. XIV noch in c. IX. Beiderlei Vorschriften schliessen sich nicht aus. Die eine hebt lediglich die elementarste dogmatische Voraussetzung zur Teilnahme an der Eucharistie hervor, die andere berührt die moralischen Voraussetzungen.

6. In Did. IX und X spricht das ganze Volk die Danksagung und zwar in einer ganz bestimmten Formel, welche zudem von einem Propheten durch eine andere ersetzt werden kann. In c. XIV aber steht überhaupt kein Gebet, weil dieses nach den canones Hippolyti den Hierarchen reserviert war.

Es kann nicht erwiesen werden, dass die Gebete in c. IX und X gerade vom Volk zu sprechen gewesen wären, um so weniger als die Propheten nach ihrer Eingebung auch ein anderes Gebet sprechen durften. Aus letzterem geht gerade hervor, dass Einer das Dankgebet sprach, entweder ein Vorbeter oder ein Prophet. Zudem ist nach dem Wortlaut dem Propheten nicht gestattet, die Eulogien in c. IX zu ändern, sondern nur das Schlussgebet c. X zu erweitern (*ὅσα θέλουσιν*). Die Gebete in c. IX behalten also ihr ganz bestimmtes Formular. Wenn aber in c. XIV kein Gebet erwähnt ist, so ist der Grund einfach der, dass das dort vermisste Gebet eben schon in cc. IX und X steht. Diese Eulogie ist freilich nicht das die Eucharistie konfizierende Konsekrationsgebet, welches zu sprechen den Liturgen allein zustand; sie ist vielmehr die spezielle Dankeulogie über das bereits gebrochene Brot und den Kelch. (Über das Alter der canones Hippolyti ist übrigens das letzte Wort noch nicht gesprochen.)

7. Wenn es c. IX heisst: „wir sagen dir Dank für den hl. Weinstock Davids, welchen du uns geoffenbart

hast durch deinen Sohn Jesus“, so hätten wir eine Tautologie, wenn dieser hl. Weinstock die Eucharistie d. i. Christus selbst wäre.

Mit nichten. Denn Christus wird hier nicht absolut, sondern nach einer ganz bestimmten Beziehung betrachtet; Christus, der Sohn Gottes, hat sich uns nämlich geoffenbart als eucharistischen Trank. Er selbst hat sich ja den Weinstock genannt; die Worte besagen also nichts anderes als: „wir sagen dir Dank für die Eucharistie, welche dein Sohn Jesus, der Davidite uns bereitet hat“.

Zu S. 59 Zeile 1 ff.

Hier möge nebenbei die Frage besprochen werden, wie wir uns die oblatio annua für die gewöhnlichen Verstorbenen vorzustellen haben. Laut Cyprian ep. XXXIX 3 und anderen Zeugnissen waren die Natalitien der Martyrer eine offizielle Gemeindefeier. War dies auch an den Jahrestagen der übrigen Verstorbenen der Fall? Fest steht zunächst, dass die Hinterbliebenen am Jahrestag eine Oblation für den Toten brachten, wie wenn er mit den Lebenden an der Eucharistiefeier persönlich teilnähme, und dass man abwesende Mitglieder, also wohl auch tote, welche man besonders in die Feier einschliessen wollte, mit Namen nannte und so in das Fürbittgebet einschloss (si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur. Neque enim apud altare dei meretur nominari in sacerdotem prece, qui etc. ep. I 2).

Es erhebt sich nun die Frage: wo fanden die annuae oblationes für Privatpersonen statt? Liessen die Angehörigen privatim auf den Cömeterien durch einen Priester die Eucharistie darbringen, oder brachten sie bei der gemeinsamen Synaxis in der Kirche neben ihrer

eigenen auch eine Oblation für den Toten und liessen dessen Namen im Eucharistiegebet kommemorieren, oder feierte die ganze Gemeinde gemeinsam eigens jeden Jahrestag ihrer Mitglieder?

Letzteres ist von vorn herein undenkbar, wenigstens in zahlreichen Gemeinden; aus rein praktischen Gründen konnte sich für die doch sehr zahlreichen und stets an Zahl zunehmen privaten Jahrtage nur ein bestimmter Kreis von Verwandten und Freunden interessieren. Auch die Litteratur kennt nur offizielle Martyrerjahrtage.

Die Vermutung, dass die annua oblatio nicht eine eigene Feier, sondern mit dem öffentlichen, regelmässigen Gemeindegottesdienst verknüpft war, scheitert an der Tatsache, dass einerseits die Gemeindesynaxe nur am Sonntag stattfand, andrerseits Tertullian ausdrücklich die jeweilige annua dies dormitionis als Termin angibt, welcher natürlich nicht regelmässig auf einen Sonntag fallen konnte.

Es bleibt also nur der erste Modus übrig, nach welchem die oblatio annua eine private Familienfeier bildete. Eine Reihe von Gründen verstärkt diese Vermutung.

Der private Exsequienkult unterlag nicht dem ganzen Klerus, sondern einem einzelnen Presbyter (cum in pace obdormisset, et morante adhuc sepultura, interim oratione presbyteri componeretur etc. Tertull. de anima c. 51); umsomehr musste dies von der weit blasseren Feier eines Jahrtags gelten. So nennt auch Tertullian, wenn er von privaten Jahrtagen spricht, nicht den Bischof oder das ganze Presbyterium als Fungierende, sondern nur Einen sacerdos: „commendabis illas duas per sacerdotem“ (exhort. cast. c. 11).

Ebenso ist wenigstens der private Genuss der

Eucharistie ausserhalb der Kirche, ausserhalb der gemeinschaftlichen Kommunionfeier verbürgt. Nach Tertullian ad ux. II 5 geniesst die Frau zu Hause, in der Nähe ihres heidnischen Mannes ante omnem cibum die Eucharistie, desgleichen nach Cypr. de lapsis c. XXVI; obwohl die offizielle Kommunionfeier nur Sonntags stattfand (ep. LXIII 16), spricht Cyprian de orat. dom. c. XVIII vom täglichen Genuss der Eucharistie. Wenn nun der Genuss der Eucharistie privatim vorgenommen werden durfte, so ist wohl anzunehmen, dass auch das eigentliche sacrificium für private Bedürfnisse gestattet war, und dies umsomehr, als dieses sacrificium zugleich als Funeralagape gelten musste.

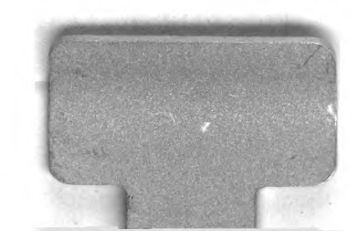
Wir hätten uns demnach die annua oblatio in der Weise zu denken, dass die Hinterbliebenen am Jahrtag einen Priester in die Coemeterialcella oder direkt ans Grab beriefen, dort eine Oblation darbrachten, das „sacrificium pro dormitione, pro refrigerio“ halten liessen, worauf die eucharistische Agape die Feier beschloss.

———✱———

Verzeichnis der wichtigeren Namen und Sachen.

(Die *cursiv* gedruckten Seitenzahlen zeigen Stellen von grösserer Wichtigkeit und Ausführlichkeit an.)


3 2044 023 412 356




G.E. STECHERT
& Co.
NEW YORK

